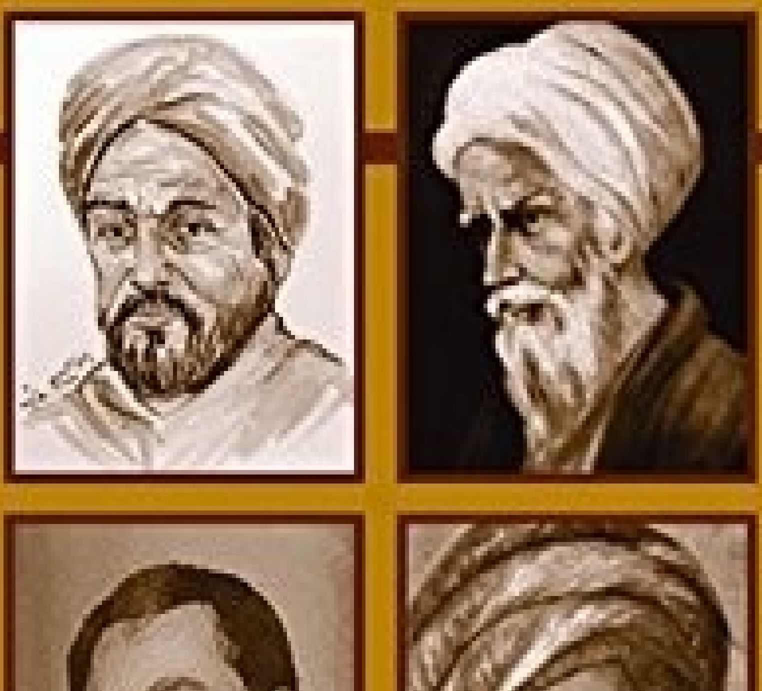
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

معين الطاهر

شخصيات جدلية
في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية
البسطامي، السهروردي، الطهطاوي، سيد قطب



مقاربات فكرية

شخصيات جدلية

في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية

البسطامي، السهروردي، الطهطاوي، سيد قطب

شخصيات جدلية

في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية

البسطامي، السهروردي، الطهطاوي، سيد قطب

معين الطاهر

منشورات الاختلاف Editions El-Ikhtilef
دار الأمان الرباط
كلمة Kalima
منشورات ضفاف DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-4108-4

كلمة
KALIMA

كلمة للنشر والتوزيع
12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس
الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253
البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

مقدمة

شخصيات جدلية في الفكر العربـي والفلسفة الإسلامية، كتاب يجمع بين بحوث أربعة، كُتبت خلال مرحلة الدراسات العليا في الفلسفة. ما يجمع بين النصوص هو ذلك الجدل الذي أثاره أصحابها، وتلك الحجارة التي ألقوها، في برك مياه راكدة متباينة من حيث الزمان والمكان والموضوع، ومتفقة من حيث التأثير المتبادل بين الفكر والوقع المعاش. هذه الأفكار، التي ما انفكّت تتفاعل وتتسع دوائرها حتى يومنا هذا، بل لعلها في بعض تفاصيلها تؤثر في قراءتنا للماضي وتساهم في فهمنا للحاضر والمستقبل.

إذ لم يكن أبويزيد البسطامي مجرد قطب من أقطاب صوفية القرن الثالث للهجرة. بقدر ما كان مؤسس طريقة، وصاحب مذهب وشطح، وقد أصبحت أقواله مثارا للجدل والإختلاف بين الصوفية والفقهاء، بل وبين الصوفية أنفسهم. فهنالك القائلون بعلوِّ شأوه في مجال الروح، وثمة قائلون بكفره وخروجه عن الدين.

أما السهروردي (المقتول) فقد دفع حياته في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة، ثمنا لآرائه التي تقول، بأن الزمان يكون نوريا، إذا ملك الحكيم السياسة، في حين تكون الظلمات غالبة، إذا خلا العالم من تدبير إلهيّ.

ولم يدرك الشيخ رفاعة الطهطاوي أن صعود أوروبا، وإنحلال السلطة الإسلامية، وتفتتها، مصدر خطر سياسي، ولم يعتبرها نذير تهديد. وتولّى أخرون فيما بعد رعاية البذور الغربية، التي غرسها الطهطاوي، في تربة الشرق، وكان أول من دفع ثمنها عبر نفيه إلى السودان، حين تراجع النفوذ الفرنسي في مصر، لتحلّ مكانه السيطرة الإنجليزية.

لكن من المؤكد أن الحجر الذي ألقاه سيد قطب في المياه العربية، ما زالت دوائرة تتفاعل حتى الآن، وتساهم في صياغة واقعنا ومستقبلنا، عبر استلهام حركات التكفير والهجرة، وأطياف من السلفية الجهادية، وصولا إلى القاعدة، والنصرة، والدولة الإسلامية في الشام والعراق (داعش)، بعضا من أفكاره في الظلال والمعالم، حول جاهلية المجتمع وآليات تغييره، بعد عزلها عن سيرورتها، وتجاهل كل تراثه السابق، وهي الأفكار التي كان لها أثر كبير في جنوح بعض الحركات الإسلامية نحو التطرف.

هذه الشخصيات وغيرها ما زالت تحتاج إلى قراءة منهجية مختلفة ترقب نشوء الأفكار وتطورها عبر دراسة المناخ الإجتماعي والسياسي التي نمت من خلاله، ولعلها مهمة كبرى أمام شباب أمتنا.

أبو يزيد البسطامي

وتجربته الصوفية

"هذا فرحي بك وأنا أخافك، فكيف فرحي بك إذا أمنتك؟"[1]. بمثل هذا القول يختصر أبو يزيد البسطامي تجربته الصوفية الطويلة، ويوضح معناها وغايتها؛ فهو لم يقنعه الزهد، ولم يغرقه العلم، ولا أرضته العبادة والتقرب. كما لم تشغله الدنيا بمباهجها ولذاتها، ولا أغرته الآخرة بثوابها، أو أخافته بعقابها. فذاك كله من القشور، ومرامه اللب والجوهر، وغايته هي الغاية القصوى، هي الله ذاته، أن يعرفه ويفني ذاته فيه. يتحرر من قيود نفسه، فيصبح "أنا هو، وهو أنا، وهو هو"[2]. وللوصول إلى غاية الأرب، يرتقي أبو يزيد المقامات، وتتبدل به الأحوال، ويخوض بحر المعارف، وهو يطلب الله ثلاثين سنة "فإذا ظننت أني أردته، فإذا هو أرادني"[3]. وباختيار واصطفاء الله لأبـي يزيد تصل تجربته الصوفية إلى قمة عطائها، وهنا يبدأ عمره الحقيقي، فهو إذ يسأل عن عمره وقد بلغ الرابعة والسبعين يعتبر أن عمره أربعة أعوام فحسب، وما قيمة تلك السنين التي قضاها في حجاب الدنيا "ولا أعد زمن الحجاب من عمري"[4] كما يقول.

وإذا كانت هذه المقدمة القصيرة تلقي ضوءًا على الطريق الصوفي الذي شقه أبو يزيد وكان من أوائل رواده؛ فإن محطات هذه الطريق تحتاج إلى شيء من التمعن والتبصر، تتناسب مع مكانة هذا الشيخ، الذي لم يكن مجرد قطب من أهم أقطاب صوفية القرن الثالث للهجرة، وإنما هو أيضًا مؤسس طريقة، وصاحب مذهب وشطح اشتهر عنه وروي. وقد أصبحت أقواله وآراؤه مثارًا للجدل والاختلاف بين الصوفية والفقهاء، بل وبين الصوفية أنفسهم؛ فهناك القائلون بعلو شأوه في مجال الروح، وثمة قائلون بكفره وخروجه عن الدين، وبين هؤلاء وأولئك يقف نفر لا يملكون إلا الإعجاب بأبـي يزيد، وإن كان إعجابهم يصطدم أحيانًا بجرأة شطحاته التي تستعصي على التفسير بما لا يخالف ظاهر الشرع، فما كان منهم إلا أن جردوه من أقواله وشطحاته معلنين أن ما نسب إليه إنما هو مدسوس عليه[5]. ونظرًا لأن هذا الأسلوب أو ذاك يجافي الحقيقة، ويختزل الشخصيات، ليضعها في قالب معد سلفًا، ليلائم هذه الفكرة أو تلك، فقد فضلنا أن نورد ما أجمع عليه المؤرخون من أقوال وحكم تنسب إلى أبـي يزيد، لنتعرف عليه من خلالها، ونفهم مواقفه فيها في محاولة لرسم ملامح شخصيته، وتأمل مواقفه في الزهد والنفس والمحبة والمعرفة والولاية، كما نتعرض لشطحاته وفنائه عن ذاته، مختتمين هذا البحث بكلمة سريعة عن النزعة الإنسانية التي تميز بها هذا الشيخ الكبير.

حياته ونشأته

أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن سروشان، فارسي الأصل من بلدة بسطام، وقد نسب إليها فاشتهر بالبسطامي. ولد وعاش في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، ويجمع المؤرخون الذين ترجموا لحياته على أن جده سروشان كان مجوسيًّا وأسلم. ولم يشذ عن هذه الرواية سوى عبد الرحمن الجامي في مخطوطته "نفحات الأنس من حضرة القدس"[6]، حيث ادعى أن جده كان يهوديًّا في الأصل، وهو ما لا نعتد به لخروجه عن إجماع أغلب الرواة. وقد كان أبوه أحد عظماء بسطام[7]، ويروى أنه لما تزوج بأمه لم يباشرها أو يلامسها أربعين ليلة، حتى علم أن لم يبق في جوفها أثر ما أكلته من قبل، وتناولته فيما عبر الأيام التي كانت في بيت والدها، ثم لما باشرها ظهر من أولاده مثل أبـي يزيد[8]، وكانوا ثلاثة إخوة: طيفور أوسطهم، وقد صاروا فيما يُروى زهادًا وأرباب أحوال. وقد ذكرت أمه أنها كانت كلما وضعت في فمها لقمة مريبة أثناء فترة حملها به، فإنه "كان يبدأ بالحراك في رحمي ولا يتوقف حتى ألفظها"[9].

وفي مثل هذا المناخ الذي أسبغت عليه طقوس القداسة، نما وترعرع أبو يزيد. وقد بلغ من طهره ونقاء سريرته أن سأل أمه يومًا عن شبهة تعرفها من أمر طفولته، ذلك أنه لا يجد أحيانًا "حلاوة

العبادة"، فقالت له أمه: "كنت تبكي مرة فدخلت (عند) الجيران فألعقتك إصبعًا من كامخهم"[10]، فقال أبو يزيد: "إن الله يحاسب عباده على مثقال ذرة، وهذا أعظم من ذرة، فأخشى أن يقطعني عن ربي"[11]، ثم ذهب يسأل عن ورثة أولئك الجيران ليسامحوه وأمه عما اعتبره اعتداءً على ملكية الغير.

وقد تتلمذ أبو يزيد على يد صوفي غير معروف لدى المؤرخين العرب يدعى أبو علي السندي، الذي درس القرآن على يديه. ويقال إن أبا يزيد خدم ثلاثمائة وعشرة أساتذة - وربما بولغ كثيرًا في هذا العدد - كان آخرهم جعفر الصادق، فسقى له سنتين وكان يسمى طيفور السقا حتى قال له: "إني أرى فيك أثر جدي (أي الرسول (ص). أرى أن ترجع إلى بيت نفسك وتبني بيتًا وتنادي في الخلق نداء"[12]. وهكذا شرع أبو يزيد في دعوة الخلق إلى الله، وبلغ في ذلك شأنًا كبيرًا. وإليه ينسب الهجويري فرقة صوفية تدعى بالطيفورية، وأكثر ما يميز هذه الطريقة هو ما يسميه الصوفية بحالة السكر. والسكر هو غيبة بوارد قوي يعطي الطرب والالتذاذ، وإن كان أقوى من الغيبة وأتم منها[13]. وذلك على عكس الطريقة الجنيدية المنسوبة إلى أبـي القاسم الجنيد والمبنية على الصحو، وهو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه[14].

إن هذا الخلاف لم يمنع الجنيد من تقدير المقام الروحي الذي وصل إليه أبو يزيد، إذ يقارن منزلته بين الصوفية بمنزلة "جبريل بين الملائكة"[15]. أما الهجويري الذي يصفه بأنه كان من "جلة المشايخ وأكبرهم حالاً وأعظمهم شأنًا"، فيسميه "فلك المعرفة وملك المحبة"[16]. ويبدو أنه بحلول القرن الخامس الهجري كانت ولاية أبـي يزيد قد نالت اعترافًا واسعًا لدى متصوفة المشرق، فقد بلغ من اعتقاد الهجويري ببركته وكرامته - مثلاً - أنه اعتاد كلما اعترضته مشكلة في الطريق الصوفي، أن يذهب إلى بسطام ويقيم فيها مجاورًا قبر أبـي يزيد حتى يتلقى الإلهام من روحه. وفي إحدى المرات امتدت إقامته على القبر ثلاثة أشهر[17].

ويُروى عن أبـي يزيد عدد من المحاورات مع ذي النون المصري، ويحيى بن معاذ، وأبـي القاسم الجنيد، وأحمد بن خضرويه البلخي، وزوجته فاطمة. ويقال إن أحمد بن خضرويه قد زار أبا يزيد في عدد كبير من تلاميذه، ولما خرج من عنده قال: "كل من رأيته دعوته (إلى) الله، غير أبـي يزيد فإني قد دعوته (من) الله"[18].

وهناك قصة أخرى تبين لنا بجلاء تلك المكانة التي بلغها أبو يزيد في نفوس أتباعه، إذ إن أبا تراب النخشبـي كان يؤوي مريدًا ويقوم بمصالحه، والمريد مشغول بالعبادة، وعندما طلب منه أبو تراب رؤية أبـي يزيد اعتذر المريد بعبادته، وبأنه يرى الله، والله يغنيه عن أبـي يزيد، فأصر عليه أبو تراب قائلاً: "ويلك لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان أنفع لك من أن ترى الله عز وجل سبعين مرة، فإنما ترى الله عندك فيظهر لك على مقدارك، وترى أبا يزيد عند الله فيظهر له على مقداره". وعندما يرى المريد أبا يزيد يصعق ويموت في ساعته، فيقول أبو يزيد: "كان صاحبك صادقًا، وأسكن في قلبه سر لم يكن ينكشف له بوصفه، فلما رآنا كشف له سر قلبه فضاق عن حمله؛ لأنه في مقام الضعفاء المريدين فقتله ذلك"[19]. إن الجانب الذي يعنينا في هذه الرواية لا يتعلق بالتحقيق بمدى واقعيتها، بقدر ما يتعلق بتلك المكانة التي بلغها أبو يزيد في نفوس الصوفية، حتى المتأخرين منهم، ولعل هذا ما دفعهم إلى الإسهام في إسباغ الأساطير الروحية عليه.

وإذا كانت هذه هي مكانته بين الصوفية فإنه قد عانى الأمرين من الفقهاء، شأنه شأن كبار الصوفية في عصره، ونفي من بسطام سبع مرات. وكان يعتبر مثل هذه المحن عطايا الحق تعالى يتحتم عليه أن يرضى بها، على أساس الميثاق الروحي بين الله وأوليائه، وهو أن يكونوا راضين بصنوف الابتلاء التي يمتحن بها مقاماتهم. يقول أبو يزيد: "إلهي، بعثت إلي اليوم خبزي وما بعثت إليّ بلائي آكله معه!"[20]. وقد حُكي عنه أنه كان كثير الشكاية من المتقرئين، حتى إنه قال: "شيبني متقرئو بسطام". ويروى أن عصاه سقطت مرة على عصا غيره في المسجد فأمر تلميذًا له أن يرفعها

ويستسمح صاحبها وقال لتلميذه: "افعل ذلك خفية بحيث لا يرى متقرئ"[21]. ويزعم أنصاره أن فقيهًا قد اتهمه بالهوس فقال أبو يزيد: "عليك بنفسك، فالزم دينك! فاني لا آمن عليك أن تموت يوم تموت مسلمًا". ويزعمون[22] أن هذا الفقيه عندما مات أوصى ألا يدفن في مقابر المسلمين؛ لأنه كان على دين غيرهم!

وقد أمدت شطحات البسطامي الفقهاء بمادة واسعة للتحريض عليه؛ فألبوا عليه أمير بسطام (الحسين بن عيسى) الذي نفاه عندما ذكروا له أن أبا يزيد يقول: "لي معراج كما كان للرسول (ص) معراج"، فأقام بمكة سنتين ثم رجع إلى جرجان فأقام بها إلى أن مات الحسين بن عيسى فعاد إلى بسطام[23]، حيث توفي بها سنة 261هـ وقيل سنة 264هـ[24]، وقد بلغ من العمر ثلاثة وسبعين سنة. ولم يكن لأحد علم بوفاته، إلا أنه كان قد استبقى أحد تلاميذه ويدعى أبو علي بونابادي وقال له: "لا تمش حتى تصلي الجنازة". ولم يكن هذا التلميذ يعلم ما تلك الجنازة، ولم يستخبره عنها - حرمة لمقامه - فلما أصبح كانت جنازة أبـي يزيد[25]. وقد مات ولم يترك إلا قميصه وكانت عارية عليه فردوه إلى صاحبه[26]. أما خادمه أبو موسى فقد أمر حافر قبر نفسه أن يجعله أسفل من قبر أبـي يزيد كي لا يساوي لحده لحده. ويزعم أن أبا موسى كان يعرف كل ما يجري على قلب البسطامي، لكنه سأل ربه أن يستر عليه ذلك حرمة لمولاه فستر الله عليه، ولما مضى أبو يزيد بلغ أبو موسى مقامه ودرجته[27]. أما بيته فلم يسكنه أحد وكان أهله يترددون عليه وقت الصلاة، ويُروى أن سكران بات فيه ليلة فجاء الصباح وهو عار وقد احترقت ثيابه وأمتعته فتاب إلى الله. وما يزال ضريح أبـي يزيد قائمًا في بلدته بسطام.

الزهد

قد لا نبالغ إذا قلنا إن زهد أبـي يزيد ليس كالزهد المعروف في شيء، بل لعله لا يرى أن للزهاد وزهدهم مكانة مهمة عند الله، إلا أنه يعتبر أن الجوع يقي الإنسان من الاستعلاء والاستكبار، ويمنعه من الإغراق في نعم الدنيا والانشغال بملذاتها. فلو كان فرعون جائعًا لما قال: "أنا ربكم الأعلى"، ولو كان قارون جائعًا لما بغى[28]. "والجوع سحاب فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة"[29]، فهو يشبه الجوع بالسحاب الذي يعطي المطر خيرًا للأرض وللناس، كذلك إذا جاع العبد فإن نفسه تتحصن من جدب الملذات وتتفتح النفس للحكمة والمعرفة. وإذا كان أبو يزيد يرى أن كل من زهد عن الدنيا فقد "نبه عن قدرها من قلبه"[30]، وخلص نفسه من آفات الدنيا بقدر ما زهد، فإن رؤيته لمكانة الزهد تختلف عن رؤية الزهاد أنفسهم. فالزاهد بإعطائه أهمية كبيرة لزهده عن ملذات الدنيا، يمعن التفكير فيها وفيما سيزهد منها، وينصرف بذلك عن التأمل في الله، "فالعارف همه ما يأمله، والزاهد همه ما يأكله"[31]. ثم ألم يعلم هذا الزاهد الذي حجبه زهده عن الله والتامل فيه، أن الله قد سمى الدنيا كلها قليلاً "في قليل"، فكم مقدار ما ملك في ذلك القليل، وفي كم زهد في ما ملك؟ بل أي قدر هي الدنيا بأسرها حتى "يحتاج أن يتكلم في الزهد فيها!"[32].

ويخلص أبو يزيد من ذلك إلى أنه "ليس للزهد منزلة"[33]. فهو قد دخل في الزهد ثلاثة أيام، في اليوم الأول زهد في الدنيا وما فيها، وفي اليوم الثاني زهد في الآخرة وما فيها (وهو ما لا تصله مراتب الزهاد الذين غالبًا ما يزهدون في جزء من الدنيا طمعًا بثواب الآخرة أو خوفًا من عقابها)، وفي اليوم الثالث زهد فيما سوى الله (فهو لا يريد شيئًا سواه)، وعندها سمع هاتفا يقول: يا أبا يزيد لا تقوى معنا. فقال: هذا الذي أريد، فسمع قائلاً يقول: وجدت وجدت"[34]. وهنا ينتهي أبو يزيد إلى تعريف جديد للزاهد الصوفي، فهو "ليس من لا يملك شيئًا، إنما من لا يملكه شيء"[35] (سوى الله)، فطوبى "لمن كان همه همًّا واحدًا، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذنه (من مشاغل الدنيا وشهواتها)، فمن عرف الله فإنه يزهد في كل شيء شغله عنه"[36]. إن هذا الزهد الصوفي ليس زهدًا في الطعام والشراب ولذات الدنيا وشهواتها فحسب، وإنما هو الزهد عن كل ما يشغل القلب عن الله. فكم هو كبير هذا الفارق

بين زهد العباد والزهاد وزهد البسطامي! ولهذا كان أبو يزيد دائم الدعوة إلى الله أن "يا إلهي لا تجعلني عالمًا، ولا زاهدًا، ولا متقربًا، فإن أهلتني فأهلني لشيء من أشيائك"[37]، أي لشيء من معرفة أسرارك ومعانيك.

النفس

يتفق الصوفية على أن هوى النفس منبع الشر وقاعدة السوء، وأن مخالفة النفس رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات[38]. وقد قال الله تعالى: "ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى"[39]. كما قال تقريرًا عن امرأة العزيز: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي"[40]. وقد ورد ذكر النفس في القرآن الكريم بأربع صيغ هي: النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس الملهمة، والنفس المطمئنة. ولذا فإن المسعى الصوفي يتجه نحو مجاهدة النفس وتهذيبها، والارتقاء بها من مرتبة النفس الأمارة بالسوء إلى مرتبة النفس المطمئنة.

ويتركز محور أقوال البسطامي في النفس على كونها "صفة لا تسكن إلا بالباطل"[41]. فهي لا تسلك أبدًا طريق الحق، ولا تهدأ إلا بحمل صاحبها على اقتراف المعاصي، والنزوع نحو الشهوات. ولذا كان "قبض القلوب في بسط النفوس، وبسط النفوس في قبض القلوب"[42]. فالنفس المقبوضة التي يمسك صاحبها بزمامها، وهي وحدها المحفوظة من الخلل. ولعل هذا يشبه إلى حد كبير قول أبـي يزيد: "كن فارس النفس، راجل القلب"[43]. فهو يدعو إلى ترويض النفس وقيادتها ومجاهدتها كما يروض الفارس فرسه ويسوسها. وإذا فشل الفارس في ترويض نفسه فستجمح نحو شهواتها كما تجمح الفرس بفارسها وتلقيه أرضًا، وقد تودي بحياته. في حين أن القلب يجب أن يمشي الهوينا بحذاء الفطرة السليمة التي فطر عليها الإنسان.

وهكذا يجاهد أبو يزيد نفسه فتجمح، فيعزم عليها "ألا تشرب الماء سنة، فوفت لي بذلك!"[44]. ويختلف الفقهاء مع المتصوفة في ذلك، ويرون أن معاقبة أبـي يزيد نفسه بترك الماء سنة (إن صحت) حالة مذمومة، ووجه ذمها أن للنفس حقًا، ومنع الحق مستحقه ظلم. إلا أننا نرجح أن المعنى الذي يقصده أبو يزيد، على ما فيه من المبالغة، يهدف إلى توضيح مدى المجاهدة التي كابدها في ترويض نفسه والارتقاء بها. ولعل أفضل وأبلغ قصة حول النفس تروى عن أبـي يزيد هي قصته مع أحد وجهاء بسطام الذي يود أن يصل إلى تلك المعرفة التي تملأ قلب أبـي يزيد، ولكن تعظيمه لنفسه يمنعه من مجرد الموافقة على ما يطلب منه. وقد كان هذا لا يفارق مجلس أبـي يزيد، ويصوم النهار ويقوم الليل ولا يجد تلك المعرفة في قلبه، ولما استفسر من أبـي يزيد عن سبب ذلك، أبلغه أن ذلك يعود لأنه محجوب بنفسه، وطلب منه أن يحلق رأسه ولحيته، ويتزر بعباءة، ويعلق في عنقه مخلاة مملوءة جوزا، ويدخل الأسواق عند الشهود الذين يعرفونه، ويقول للصبيان: "كل من صفعني أعطيه جوزة". فقال الرجل: "سبحان الله! تقول لي مثل هذا؟".

فقال أبو يزيد: "قولك سبحان الله شرك؛ لأنك عظمت نفسك وسبحتها"[45]. ففهم الرجل أن تعظيمه لنفسه يمنعه من معرفة الله، و"سبحان الله" التي قالها شرك لأنه سبحه برسم النفس، وقد كان أبو يزيد يقول: سبحاني ما أعظم شأني وهو موحد لأنه وحد بأولية بدت.

العلم والمعرفة

يميز الصوفية بين العلم والمعرفة، وبين العالم والعارف، فمن يكون عالمًا بالعبادات المجردة وحفظها بدون حفظ المعنى يسمونه عالمًا، ومن يكون عالمًا بمعنى الشيء وحقيقته يسمونه عارفًا[46]. ويرى أبو يزيد أن العالِم محجوب عن الله بعلمه؛ لأنه لو علم أن جميع ما في العالم سطر واحد من "اللوح المحفوظ، فكم علم هذا العالم من ذلك السطر، وكم عمل بما علم"[47]. ويعود هذا التمييز في أساسه إلى الخلاف بين الفقهاء والصوفية، وبين تقنين الشريعة وروح الشريعة. ويقود هذا إلى التمييز

بين علم الظاهر وعلم الباطن. ويقوم التمييز بينهما على أساس أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سُمّي علم الظاهر، أما التصوف فهو مبني على تفاصيل أحكام الإرادة، وهي حركة القلب، ولهذا سُمّي علم الباطن[48].

ولتوضيح ذلك، من المفيد الاستشهاد بحوار لفقيه مع أبـي يزيد حيث سأله عن مصدر علمه، فقال أبو يزيد: "علمي عطاء من الله، من حيث قال الرسول (ص): "من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم"، وقال (ص): "العلم علمان: علم ظاهر وهو حجة الله تعالى في خلقه، وعلم باطن وهو العلم النافع"[49]. وعلمك يا شيخ نقل من لسان عن لسان، وعلمي من الله إلهام من عنده"[50]. ويستطرد مبينًا أن الإلهام هو كما ألهم الله تعالى أم موسى أن تلقي موسى في اليم، وكما ألهم عمر فنادى يا سارية الجبل. وبشيء من السخرية يقول أبو يزيد عن أولئك الذين يتلقون علومهم على أيدي آخرين: "مساكين أخذوا علمهم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[51]. وهذا المصدر الإلهامي للتعلم والذي يأتي من الله عز وجل مباشرة (خالق العلوم كلها) مصدر تفوق واضح لأبـي يزيد؛ لأن "الناس يقولون به، وأنا أقول منه"[52]. ويبدو أن المعرفة الصوفية تستند إلى الحديث الذي يورده الهجويري منسوبًا إلى النبـي (ص): "لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال"[53].

وقد شكل الالتزام بالشريعة بأوامرها ونواهيها أساسًا لتجربة أبـي يزيد الصوفية. وقد قيل إنه لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله[54]. وفي حين يزعم الهجويري أن له في أحاديث النبـي (ص) روايات عالية[55]، فإننا لا نجده يروي إلا عددًا قليلاً من الأحاديث لا يعترف بها المحدثون المحققون. وعلى أية حال ثمة حكاية تتكرر [56] حول زيارته لأحد أولياء الله، فلما بلغ مسجده شاهده يبصق على الأرض في المسجد، فرجع ولم يسلم عليه، وقال: "هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله (ص)، فكيف يكون مأمونًا على ما يدعيه؟". ذلك أن الولي هو "الصابر على الأمر والنهي"[57]، كما يقول أبو يزيد نفسه. أي هو الذي لا يلتزم بالأوامر الإلهية فحسب، وإنما بكل دقائق آداب السنة الخلقية والمسلكية. ولذا فإن أبا يزيد يرى أن من يترك "قراءة القرآن والتقشف، ولزوم الجماعة، وحضور الجنائز، وعيادة المرضى، وادعى بهذا الشأن، فهو مبتدع"[58].

ويقول أبو يزيد إنه عمل في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجد شيئًا أشد على نفسه من طلب العلم، واختلاف العلماء رحمة، إلا في تجريد التوحيد[59]؛ ذلك أن اختلاف العلماء في اجتهاداتهم رحمة بالعباد، وتيسير لهم في أمور حياتهم، إلا في وحدانية الله عز وجل التي يجب أن تدرك بالعمق على ما يريده الصوفية، ولا يجوز أن تكون محل خلاف.

وعندما سئل أبو يزيد بماذا نالوا المعرفة؟ قال: "بتضييع ما لهم والوقوف مع ما له"[60]. أي بترك ما لهم من حقوق والوقوف مع ما لله من حقوق وتأديتها. أما طريق المعرفة فهي "بطن جائع وبدن عار" [61]. كما أن علامة العارف أن يهب له ما قد ملكه[62]. هذه النصوص الثلاثة يضيئها نص رابع سبق أن تعرضنا له: "إذا جاع العبد مطر القلب الحكمة". فالزهد عن الدنيا وما فيها هو بداية السعي إلى معرفة الله، التي لا تستقيم بدورها مع الانشغال بالدنيا وبالطعام وبالمسكن والعمل. فالمعرفة تحتاج إلى تفرغ كامل لله والتأمل فيه. والعارف يعرف أن كل ما في الدنيا ملك لله، فأدنى ما يجب عليه أن يعيد إلى الله ما قد ملكه إياه. وإذا كان الزاهد في الحياة منطلقًا للمعرفة، إلا أن "العارف طيار والزاهد سيار" [63] في سعيهما إلى الله، والمسافة بينهما هي المسافة بين الذي يطير والذي يمشي على قدميه. وقيل إن العارف "تبكي عينه ويضحك قلبه"[64]، كما قال الله تعالى: "ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق"[65]. وقد قال أبو يزيد: "عرفت الله بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله عز وجل"[66]. إذ لا يستدل على الله إلا بالله ذاته، أما ما هو دون الله فيستدل عليه بآيات الله. فالمعرفة هي أن تعرف "حركات الخلق وسكناتهم بالله"[67].

والعارف مستغرق في الله تعالى، فهو "لا يفتر من ذكره، ولا يمل من حقه، ولا يستأنس بغيره"[68]، و"لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غير الله تعالى، ولا يوافق غير الله تعالى، ولا يطالع غير الله تعالى"[69]. والعارف هو ابن وقته، و"لون الماء لون إنائه. إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض.. وغير ذلك بتداوله الأحوال وولي الأحوال وليه"[70]. ففي كل حال ينطق بما يعبر عن حاله. والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب، من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب وحزن أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس، فإذا دام وصار ملكًا يسمى مقامًا. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تتحصل ببذل الجهود[71].

ويقول أبو يزيد: "إن نفاق العارفين أفضل من إخلاص المريدين"[72]. وقد كان رسول الله (ص) يقول: "اللهم طهر قلبـي من النفاق". والنفاق لا يتأتى من قلبه في حال من الأحوال، لكن رؤيته لكراماته كانت تبدو إثباتًا للغير، وإثبات الغير نفاق في محل التوحيد، ذلك أن ما يكون غيرًا تكون رؤيته آفة، إلا أن آفة أحباء الله خلاص لأهل معصيته. ومن يصل إلى هذه الدرجة من المعرفة "صار للجنة بوابًا، وصارت الجنة عليه وبالاً"[73]. فهو الذي يشفع للناس ويدخلهم الجنة، إلا أنه يخاف أن تلهيه الجنة عن الله ولذا تصير عليه وبالاً. وهي على أية حال إحدى نقاط الخلاف مع الفقهاء؛ لأنه إذا كانت الجنة وبالاً للعارفين، فكيف تكون لغيرهم؟ إلا أننا لا نرى الأمر هنا يتعلق بالوضع "القانوني" للجنة وموقعها ضمن مبدأ الثواب والعقاب كما يراه الفقهاء، بقدر ما هو متعلق بتعلق العارف بربه وعدم انشغاله بأي شيء (حتى لو الجنة) عن ربه. وهناك مجموعة من النصوص لأبـي يزيد كلها توضح نفس المعنى، فإن "لله عبادًا لو حجبوا عن الله في الدنيا والآخرة لارتدوا"[74]. لأن الله يرعاهم دومًا بدوام المشاهدة، ويحييهم بحياة محبتهم، وحين يحجب المكاشف، يصير مطرودًا لا محالة. وعندما يصل العارف إلى هذه المرتبة ويصبح "لا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره"[75]، فيفنى عن ذاته ويصل إلى مرحلة من الفناء عن الذات.

الولاية

قال الله تعالى: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[76]. وقد وصف الله تعالى نفسه بأنه: "ولي الذين آمنوا"[77]، و"ولي المؤمنين"[78]، و"ولي المتقين"[79]، وأنه "هو الولي وهو يحيي الموتى"[80]، وأنه "هو الولي الحميد"[81]. وقال الرسول (ص): "من آذى لي وليًّا فقد استحل محاربتي". وكلمة ولي قديمة في اللغة العربية قدم اللغة ذاتها، استعملت قبل الإسلام كما استعملت في القرآن قبل أن يظهر التصوف. والولي لغة هو القريب والمحب والصديق والنصير والمولى والمالك. وقد اكتسبت الولاية منذ البداية معنى النصرة والمؤازرة والحماية، وتجاوزت مدلول قرابة الدم إلى مدلول القرابة المعنوية، كقرابة الجوار وقرابة المحبة[82]. ويقول القشيري: إن من شروط الولي أن يكون محفوظًا، كما كان من شرط النبـي (ص) أن يكون محفوظًا. فكل من كان للشرع عليه اعتراض فهو مدع ومغرور[83]. وقد مرت بنا قصة الولي الذي لم يحافظ على آداب السنة، فعاد أبو يزيد أدراجه من عنده؛ لأنه ليس مأمونًا على أدب من آداب الشريعة، فكيف يكون مأمونًا على الشريعة ذاتها؟ ويقول أبو يزيد في المعنى نفسه: "الولي هو الصابر تحت الأمر والنهي"[84]؛ لأنه كلما ازدادت محبة الحق في قلبه، أصبح أمره أكثر تعظيمًا على قلبه، وازداد جسده بعدًا عن نهيه.

والولي يلاحظ نفسه بعين التصغير، وإن ظهر عليه شيء من الكرامات خاف أن يكون مكرًا أو استدراجًا من الشيطان. ويقوم هذا التمييز على التزام حدود الشريعة. فقد قال: "لو أن رجلا بسط مصلاة على الماء، وتربع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة"[85]. وقيل إن فلانًا يمر في ليلة إلى مكة فقال: "الشيطان يمر في لحظة من المشرق إلى المغرب وهو في لعنة الله"[86]. ويستند أبو يزيد في حديثه عن الكرامات إلى حديث الرسول (ص): "لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال". ويجمع مع

جماعة من الصوفية على أن إظهار الكرامة على الولي لا يكون إلا في حالة السكر، وهو مغلوب لا طاقة له على الادعاء. أما ما يكون في حالة الصحو فهو معجزة الأنبياء؛ لأن النبـي يتحدى ويدعو الخلق لمعارضة معجزاته[87]. وقد زعموا أن أبا يزيد إذا رأى الآيات والكرامات يسأل الله تعالى تصديق ذلك، فيرى نورًا أصفر، مكتوب فيه بنور أخضر: "لا إله إلا الله، محمد رسول الله، إبراهيم خليل الله، موسى نجي الله، عيسى روح الله"[88]. وسئل مرة: ربما نرى عندك شبه النساء والرجال، فمن هم؟ قال: "هم ملائكة يأتونني ويسألونني عن العلم"[89].

والولاية اصطفاء واختيار، وقد مر بنا: "إذا ظننت أني أردته، فإذا هو أرادني"[90]. وقد قيل له بماذا نلت ما نلت؟ قال: "بلا شيء". ويوضح أبو يزيد مكانة الأولياء فيقول: "إن أولياء الله عرائس الله تعالى، ولا العرائس إلا المحرومون. فهم مخدرون عنده في حجاب الأنس، لا يراهم أحد في الدنيا والآخرة"[91]. أي إن الأولياء محجوبون عن الناس كما تحجب العروس في خدرها، فمن أين للناس أن يقدروا أن هذا أو ذاك ولي من أولياء الله؟ ويضيء هذا المعنى تلك المقارنة التي عقدها أبو يزيد بين الأنبياء والأولياء، وقد جعل الله إثباتهم ونفيهم في درجة لا تصل إليها أعين الخلق، إذ إن مراتب الأنبياء خافية عن تصرف الأولياء[92]. ويبدو أن الخوف من الاتهام بادعاء النبوة دفع كبار المتصوفة إلى التأكيد المرة تلو الأخرى على الفارق بينهم وبين الأنبياء، "فآخر نهايات الصديقين أول أحوال الأنبياء، وليس لنهاية الأنبياء غاية تدرك"[93]. وما مثل معرفة الخلق وعلمهم بالنبـي إلا "مثل نداوة (ندى) تخرج من رأس الزق المربوط"[94] المملوء ماء. وما أروعه من تشبيه يوضح ذلك الفارق الكبير. ويقول أبو يزيد أيضًا: "خضت في بحر المعارف حتى بلغت بحر محمد (ص)، فرأيت بيني وبينه ألف مقام، لو اقتربت من واحد لاحترقت"[95]. وتوضح تلك النصوص مجتمعة حرص البسطامي على وضع حدود فاصلة بين حاله وحال الأولياء من جهة، وحال الأنبياء من جهة أخرى، وهي "هيهات! لا تصرف لنا أبدًا"[96].

وفي آثار البسطامي توجد قصة طويلة كيف اعتبر شيخنا نفسه شيخًا للزمان، وخرج في ريف خراسان بعد أن أقسم ألا يعود حتى يرسل الله من يعرفه حقيقة حاله؛ فأرسل إليه رجل أعور على ظهر جمل، وأبلغه أنه قد تحرك إليه مسافة ثلاثة آلاف فرسخ منذ تلك اللحظة التي أقسم فيها ذلك القسم[97]. والقصة على ما فيها من طول، إلا أنها لا تخلو من طرافة وخيال وادعاء.

البقاء والفناء

الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناءان: أحدهما ما ذكرنا بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق[98]. ومقام الفناء لا يدرك بالاكتساب، فهو من جهة الفضل (من الله)، وهو أفضل المراتب، وبه تدرك جميع المقامات[99]. فالفناء الصوفي هو الحال الذي تتوارى فيه آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق، فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق. ولا يشعر بشيء في الوجود سوى الحق وفعله وإرادته. ويصل إليه السالك في نهاية الطريق الصوفي بعد أن يكون قد قطع جميع مراحله ومقاماته، وتنفي ذات السالك عن نفسه في الوحدة الشاملة مع الله التي لا تمييز فيها بين الأنا والهو.

ويمر الفناء بمراحل تدريجية تبتدئ بالفناء عن الشهوات والأفعال الذميمة، وتنتهي بالفناء عما سوى الله والبقاء بالله وحده، وهو غيبة وفقدان للشعور بالذات. ولا يجوز أن يؤول على أنه محو للصفات البشرية أو الاتصاف بصفات إلهية. وفي ذلك يقول القشيري: "إذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق"[100]. أي إن الفناء حال لرجل سكر في محبة الله فغاب عن نفسه وعن الخلق، أو رجل هاله الشهود الإلهي فذهب عن نفسه. وغالبًا ما يستشهد المتصوفة في إثبات ذلك بقصة يوسف والنساء اللواتي قطعن أيديهن وهن في حالة

"فناء" ناجمة عن رؤيتهن ليوسف. وإذا كان هذا قد حدث للنسوة نتيجة مشاهدة بهاء يوسف، فكيف يحدث في حالة الشهود الإلهي؟!

ويعتبر أبو يزيد أسبق من تكلم في موضوع الفناء، واعتبره الدرجة القصوى في سلم معراجه الروحي، وله فيه أقوال رمزية تصنف في عداد ما يسمى بالشطح الصوفي. ويعرف الجرجاني الشطح بأنه "كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي"[101]. وإذا كانت رابعة العدوية قد عرفت ضروبًا من الشطح، إلا أن الشطح الحقيقي (كما يقول الدكتور بدوي) نجده لأول مرة عند أبـي يزيد البسطامي، فعنده يتخذ الشطح صورته الأصلية، وهي التحدث بصيغة المتكلم. وقد أدت شطحات أبـي يزيد إلى اختلاف الناس حولها: ففريق اعتقد بصحتها واتخذ من ظاهرها سندًا لما يذهب هو إليه من مغالاة وحلول، وفريق آخر اعتقد في قائلها الكفر. والرأي عند الجنيد أن "الجميع قد غلطوا فيما ذهبوا إليه"[102]. ويعترف الجنيد بصعوبة تفسير شطحات أبـي يزيد، ولكنه يبرر ذلك بأن كلام أبـي يزيد رحمه الله "لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به وجعل ذلك البحر له وحده"[103].

وقد سئل أبو يزيد كيف أصبحت؟ فقال: "لا صباح ولا مساء، أنا الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة، وأنا لا صفة لي"[104]. فالذي فني عن صفاته الفردية، وتحلى بصفات الحق، يتعدى حدود الزمان والمكان، ويستوي عنده المساء والصباح. وقد رويت العديد من القصص حول فناء البسطامي بصيغ مختلفة ومعان متشابهة. ومنها قصة الرجل الذي سأل عنه في بيته فأجابه: "وهل في البيت إلا الله؟"، أو قال له: "يا بني أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة"[105]، فرجع الرجل إلى ذي النون المصري وأخبره فغشي عليه، ولما أفاق قال: "أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله"[106]. ويقول أبو يزيد إنه رأى رب العزة في المنام فقال له كيف الطريق إليك؟ فقال: "اترك نفسك وتعال"[107]. بمعنى أن يعدم ويفني ذاته ويتعالى ويسمو عن كل الشهوات، وعندها يصبح والحق شيئًا واحدًا. وقد قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول: "سبحاني ما أعظم شأني، أنا ربـي الأعلى"، فقال الجنيد: "إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق فنعته"[108]. وفي ذلك يقول أحمد بن خضرويه: "كل من رأيته دعوته إلى الله تعالى، إلا أبا يزيد فقد دعوته من الله تعالى"[109]. وتدور شطحات أبـي يزيد في غالبها حول فنائه عن ذاته، ومنها ما أمكن تفسيره ومنها ما عجز المفسرون عنه. وقد اشتهر من شطحاته القصة الطويلة التي يعرفها أهل الطريق الصوفي باسم معراج أبـي يزيد. ويأخذ سر أبـي يزيد فيها شكل طائر يطير في هواء الهوية، ويشرف على ميدان الأحدية، ويرى شجرة الأزلية: "فلما نظرت كنت أنا كل ذلك، فقلت: يا إلهي، ليس لي طريق إليك مع الآنية، ولا معدى لي عن آنيتي، فما ينبغي لي عمله؟ فجاء الرد أن أبا يزيد، خلاصك من آنيتك منوط بمتابعة حبيبنا، فاكتحل بتراب قدمه وداوم على متابعته"[110].

وتتكرر قصة الطير هذه في التراث الصوفي، ويبدو أن منشأها الآية الكريمة: "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه"[111]. ومعراج أبـي يزيد هذا يسهل تفسير الجزء الأخير منه، فلكي يتخلص من آنيته (ذاته، جسده)، عليه أن يسير على هدي الرسول (ص). إلا أن من الشطحات ما لا نستطيع تفسيره مثل قوله إن موسى عليه الصلاة والسلام أراد أن يرى الله تعالى، "وأنا ما أردت أن أرى الله، هو أراد أن يراني"[112]، أو أن "بطشي أشد من بطشه"[113]. وإذا ملنا إلى التفسير القائل: ذلك لأن الله غفور رحيم، فإنه يتوجب على أبـي يزيد وهو يفني ذاته بالله، ويتخلى عن صفاته ليتحلى بصفات الله، أن يتحلى بها كلها. وعلى أية حال فإن تفسير مثل هذه الشطحات لن يكون ممكنًا إلا بمعرفة الحال الذي كان عليه وقت الشطح، وعندها يكون من الممكن أن نقترب قليلاً من الحقيقة.

يقول أبو يزيد: "قمت ليلي أصلي، فعييت، فجلست ومددت رجلي، فسمعت هاتفًا يقول: من يجالس الملوك ينبغي أن يجالسهم بحسن الأدب"[114]. وروي عنه أنه ذهب ليلة إلى الرباط ليذكر الله

سبحانه وتعالى على سوار الرباط، فبقي إلى الصباح ولم يذكر، وعندما سئل عن ذلك قال: "تذكرت كلمة جرت على لساني في حال صباي، فاحتشمت أن أذكره سبحانه وتعالى"[115]. وإذا كانت هذه آدابه مع الله عز وجل، وهي تنبئ عن طهر القلب وصفاء النفس ونقاء السريرة، فإن آدابه مع عباد الله جاءت انعكاسًا لهذا القلب الطاهر الذي أحس ذات ليلة أن ضوء السراج يظلمه ويوحشه، ولما استفسر من مريديه عن ذلك قالوا: "كنا قد استعرنا قارورة لنأتي بها الدهن مرة فأتينا مرتين"[116]. وقد مر بنا كيف كان يفقد حلاوة العبادة ونور المعرفة ويحس الوحشة، لشبهة لم يقترفها هو إبان طفولته. إن هذه الدرجة التي وصلها إنما نالها حينما جمع أسباب الدنيا كلها، وربطها بحبل القنوع، ووضعها بمنجنيق الصدق، ورمى بها في بحر الإياس (اليأس) فاستراح[117]. وحكي عنه أنه قال: "منذ عرفت الله ما شكوت أحدًا قط، لعلمي بقيام الله بأحوال العبيد"[118]. إن هذه النصوص التي توضح بعضها بعضًا، تضيء لنا جانبا مهمًّا من آداب البسطامي، فهو إذ يترك الشكوى على العبيد، ويزهد في الدنيا وما فيها، ويلقي بأسبابها ومشاكلها وإغراءاتها في بحر لا عودة منه، ويتكل على الله، فيستريح إذ يشهد ما لله من حقوق، ويتعرف إليه ويقترب منه.

ومن بلغ هذا المقام الذي بلغه أبو يزيد وفني عن ذاته بالله، فإن صفاته وأحاسيسه ومشاعره ستسمو بدورها إلى مستوى القمة التي وصلها. فالوجود هو الله، والأديان المختلفة من لدنه، وكذلك الشعوب والقبائل. وفي ذلك يقول أبو يزيد: "من نظر إلى الخلق بعين العلم مقتهم وهرب إلى الله عز وجل! ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقًا لهم إليه"[119]. فالناظر إليهم بعين العلم سيتبين له مدى تخلفهم عن الحق، أما الناظر إليهم بعين الحقيقة فسيرى ضعف طينتهم ويعذرهم ويكون طريقًا لهم وهاديًا في معرفة الحق. وفي ليلة من الليالي بكى صبي مجوسي في جوار أبي يزيد ولم يكن معهم سراج؛ فرفع السراج إلى كوتهم حتى سكت صبيهم[120]. ويقال إنهم لما رأوا شفقته وجدوا من التفاهة البقاء في ظلامهم بعد أن دخل نور أبي يزيد إليهم فأسلموا عن آخرهم. وهو ينظر إلى الخلق فيقول: "اللهم إنك خلقت هذا الخلق من غير علمهم، وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم، فإن لم تعنهم فمن يعنهم"[121]. وجاز مرة مقابر اليهود فتساءل: ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كف، عظام جرت عليهم القضايا، اعف عنهم[122].

فالله في نظر البسطامي أكبر وأقدر وأرحم من أن يعذب كومة عظام أو حفنة من طين، ولهذا يود أبو يزيد لو قامت القيامة حتى ينصب على باب جهنم خيمة؛ لأنه يعلم أن "جهنم إذا رأتني تخمد فأكون رحمة للخلق"[123]. وإذا كان من سابق علم الله أنه معذب أحدًا من خلقه في النار، فها هو شيخنا يدعو ربنا أن يكون الفادي للبشرية ومخلصها من آلامها وعذابها، فعظم خلقي حتى لا تسع معي غيري[124]. إن هذا الصبر على تحمل النار والعذاب من أجل ذلك الفداء العظيم لعذاب البشرية، لا يتحلى به إلا الرجال العظام العمالقة في نزعاتهم الروحية، إذ يتحول الواحد منهم من الرجل الفرد إلى المخلص الفادي.

النفس في فلسفة السهروردي[125]

(المقتول)

ينظر السهروردي إلى تاريخ الفلسفة نظرة ملؤها التواصل المستمر، فهو يرى أن الباري عز وجل قد أنزل الحكمة عن طريق هرمس (النبـي إدريس)، ثم تفرعت إلى فرعين، فارسي، ومصري يوناني، يلتقيان في الحضارة الإسلامية عند السهروردي نفسه، الذي يحاول عبر بنائه الفلسفي الإشراقي الجمع بين حكمة زرادشت وحكمة أفلاطون، التي تجمعهما سلسلة إشراقية طويلة تضم قدامى الفرس واليونان، وامتدادهما الإسلامي أمثال أبـي يزيد البسطامي والحلاج والتستري والمصري، وذلك في حكمة مقدسة واحدة هي الحكمة اللدنية، التي لا يصير الإنسان حكيمًا متألهًا إلا بعد الاطلاع على تعاليمها الخالدة. فالعالم لا يخلو من الحكمة ولا من حكيم متأله. وإذا ملك هذا الحكيم السياسة "كان الزمان نوريًّا. وإذا خلا الزمان من تدبير إلهي، كانت الظلمات غالبة"[126].

ويبدو واضحًا للعيان، أن السهروردي قد ابتدأ بنيانه الفلسفي من النقطة التي وصل إليها ابن سينا، ففي تطوره الروحي مر بكلا الدورين، المشائي الذي كان واضحًا في مؤلفاته الأولى، والأفلاطوني الذي انحاز إليه في **حكمة الإشراق**، بعد أن أدخل عليه من التعديلات ما يلائم نزعته الإشراقية الإسلامية. فمنذ عهد السهروردي نحى الفكر الإسلامي منحى جديدًا كان بمثابة رد فعل قوي ضد تيار الأرسطاطالية الذي ساد في القرنين السابقين[127]. وابتدأت التفرقة بين الحكماء الإشراقيين ورئيسهم أفلاطون والحكماء المشائين ورئيسهم أرسطو[128].

وتبعًا لهذا التصنيف، يرتب السهروردي العلماء في أربع طبقات هي: طالب للتأله أو البحث، ثم حكيم موغل في البحث ضعيف التأله مثل ابن سينا والفارابـي، ثم حكيم موغل في التأله ضعيف البحث مثل البسطامي والحلاج، وأخيرًا الحكيم البحاث المتأله مثل أفلاطون والسهروردي ذاته[129]. ذلك أن فلسفة السهروردي وتصوفه الإشراقي وجهان لعملة واحدة. فالإشراق يهدف إلى إدراك الجانب المهم والحيوي من الحقيقة، عبر الوصول بالنفس إلى النورية التامة، فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة، وتشرق هي على ما تحتها. أما معالجة قضايا الفلسفة، فإنها تؤدي إلى صفاء الذهن وتهيئ السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة. كما أن الإشراقي يحتاج إلى تفصيل ما عاينه في عالم الأنوار وشرحه للذين لم يشاهدوه، ولذا فهو يحتاج إلى عقلنة معارفه الذوقية، أو بعبارة أخرى فلسفة اعتقاده. أما من أراد الفلسفة والبحث فليسلك مسلك المشائين، "وليس لنا معه كلام أو مباحثة في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية"[130].

وبهذا تتضح أبعاد الإشراق الذي يجمع بين حكمة الفرس وأفلاطون، من ثم الأفلاطونية المحدثة في إطار إسلامي جامع بين الفلسفة والتصوف. ولا يعني هذا على أية حال أن فلسفة السهروردي هي بالضرورة بعيدة عن الإسلام، بل يمكن القول إن شمول الإسلام قد مكنه من التأليف بين العناصر المختلفة، تمامًا كما مكن الباطنية الإسلامية من استخدام الأشكال الموروثة[131].

-2-

تختلف نظرة السهروردي إلى الطبيعيات عن نظرة الفلاسفة المشائين؛ فهي عنده قائمة على النور، لا على الصورة والهيولي الأرسطية. وطبيعيات السهروردي برمتها تقوم على دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور أو الأفلاك النفوس، والنفوس تحكمها طبقات الملائكة المختلفة، أما الملائكة فيحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم[132]. وإذا كانت جميع الأجسام درجات متفاوتة بين النور والظلمة، فمن المهم الانتباه إلى أن السهروردي - مع تأثره البالغ بفكرة النور والظلام الفارسية - لا يعطي للظلام مفهومًا أنطولوجيًّا، أو يدعو إلى ثنائية النور والظلام، فالظلام بالنسبة إليه هو سلب النور.

وتنزع الإشراقية إلى الفكرة الأفلاطونية التي تقرر تطابق المادة مع الشر، فالبدن شر على النفس لأنه مادي، والنفس قد غشيها البدن بكثافته، فهي تسعى للتحرر من إساره. وتعاليم الإشراقية في مجموعها تهدف إلى تطهير النفس وتوجيهها للوصول إلى الأنوار العالية. والسهروردي في نظرته للنفس، إذ ينطلق من مقدمات الفلاسفة المشائين في إثبات وجود النفس وتعداد قواها المختلفة، إلا أن رؤيته الإشراقية تبدو واضحة ومتميزة في تفسيره للإبصار وللإدراك الناجم عن اتصال الحواس الباطنة بمواقع الأنوار الفلكية. كما أن اهتمامه ينصب على إثبات الأصل السماوي للنفس، وتعاسة وضعها الحاضر، ومن ثم طريقة خلاصها من سجنها الأرضي، لتعود إلى موطنها الأصلي، وتنعم بالسعادة والسلام[133].

يعرف السهروردي النفس ذات التعريف المشائي، فهي على ما يعم الأرضيات "كمال أول لجسم طبيعي آلي"[134]. وعلى ما يعم النفوس الإنسية والفلكية "جوهر غير جرم، ولا منطبع فيه، من شأنه أن يتصرف في الجرم"[135]. فالنفس جوهر تدبر الجسم وتعقل ذاتها، وكيف يتوهمها الإنسان جسمًا وهي "إذا طربت طربًا روحيًّا تكاد تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى"[136]. بل إنها لو كانت جرمًا أو من عالم الأجسام لما أمكنها إدراك الحق الأول جل كبرياؤه، "فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني"[137]. كما قال الحلاج وقت صلبه: "حسب الواحد إفراد الواحد له". ولما كان عالم الأجسام ليس واحدًا، فلا يمكن أن تكون النفس جسمًا. ويسترسل السهروردي في ذكر أدلته على أن النفس جوهر وليست بجسم، فهي غير مادية، لا يمكن معرفتها بواسطة تشريح الجسم كما يمكن معرفة أعضائه[138]. والفائض من الجسم يتحلل ويخرج إلى الخارج، وقد يبتر عضو من الجسم، لكن النفس تبقى وحدة متكاملة لا تشعر فيها بتغيير مماثل للتغييرات الجسمية من زيادة ونقصان "فأنت أنت لا ببدنك"[139]. ويذهب السهروردي إلى أنه يكفي أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها كجوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية، فهي "لا داخلة في العالم ولا خارجة، ولا متصلة ولا منفصلة، وكل هذه من عوارض الأجسام، تتنزه عنها ما ليس بجسم.."[140].

وإذا كانت النفس قادرة على إدراك معان، فلابد أن تكون ذات طبيعة مجردة، "وما لا يتقدر لا يحل في جسم، فنفسك غير جسم ولا جسمانية"[141]. كما أن الشعور بالذات دائمًا وعدم الغيبة عنها مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا أو أجزاء منها يؤكد وجود مبدأ روحي هو النفس[142]. ذلك أن لحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزًا لا غموض فيه بين النفس والجسم، ولعل هذا شبيه بما ذهب إليه ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وينفي السهروردي قدم النفس مخالفًا بذلك ما يقرره أفلاطون، ومتفقًا مع الشيخ الرئيس ابن سينا، بل إن السهروردي يستخدم حجج ابن سينا ذاتها في الاعتراض على قدم النفس، وقد يكون بالإمكان تلخيص حجج شيخ الإشراق في الاعتراض على قدم النفس في أربعة حجج رئيسية.

فإذا كانت النفس قديمة، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدر والحياة، والتعلق بعالم الموت والظلمات؟ ومن الذي قهر القديم وحبسه؟ وكيف جذبتها قوى الرضيع حتى انجذبت من عالم القدس والنور؟ وهل يصح أن يحبس الحديث القديم؟ وأن تتصل النفس وهي قديمة بالجسم وهو حديث؟[143].

والنفس كما يقول الشهرزوري في مقدمته لحكمة الإشراق تحضر للعالم الأرضي لتحصيل المعارف والكمال[144]. فإذا كانت موجودة قبل البدن، ولم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض (لأنها من توابع تعلقها بالبدن) فتكون كاملة[145]. وهذا يعني أن تصرفها بالبدن لا لزوم له؛ لأنه يستهدف تحصيل الكمال وقد حصل.

ويرى شيخ الإشراق أن وجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس اتحاد النفوس كلها في نفس واحدة دون تمييز. لكن الأنوار المدبرة الإنسية (النفوس) ليست واحدة؛ لأنها لو كانت واحدة

"لكان ما يعلمه الواحد يعلمه الجميع"[146]. ولا يصح أيضًا أن ينقسم الواحد ويتوزع على الأبدان "فما ليس بجسم لا يتجزأ"[147].

وإذا لم تكن النفس واحدة، فكيف امتاز بعضها عن البعض الآخر في الأزل؟ والاختلاف هو من عوارض البدن ولواحقه التي لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن[148].

وقد يرد البعض بأن ما دفع النفس إلى مغادرة العالم العلوي هي فكرة الخطيئة الأصلية، إلا أن السهروردي لم يتعرض لذلك[149]. وقد أثار موقف السهروردي ومعارضته لأفلاطون اعتراض الشيرازي الذي قام بشرح **حكمة الإشراق**، فهو يرى أن الحجج التي أوردها شيخ الإشراق، ومخالفتها لأفلاطون "إمام الحكمة ورئيسها"، ليست حججًا برهانية بقدر ما هي حجج إقناعية[150].

وإذ يرفض السهروردي فكرة قدم النفس، فإنه يستبعد كذلك فكرة خلق النفوس، ويرى أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لاستقبالها، "دون أن ينتقص من واهبها شيء". وهذا الموقف شبيه بموقف ابن سينا ومعارض لأفلاطون[151]، فالنفس إذن ليست عرضًا، وإنما هي نور قائم بذاته ظاهر لذاته، وهي حادثة ولابد لها من مرجح، ولا توجدها الأجسام، إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف منه، فمرجحها أيضًا نور مجرد، "فإن كان واجب الوجود فهو المراد، وإن لم يكن فينتهي إلى واجب الوجود ذاته، وهو الحي القيوم"[152].

ويستند شيخ الإشراق إلى حديث منسوب إلى النبـي (ص): "أول ما خلق الله تعالى العقل"[153]، لتتوالى من العقل سلسلة من العقول والأفلاك ونفوس الأفلاك إلى العقل العاشر الذي منه "عالم العنصريات ونفوس الإنسان، وهو الذي يسمونه واهب الصورة، ويسميه الأنبياء - روح القدس - وجبرائيل - وهو الذي قال: إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلامًا زكيًّا"[154][155]. ولما كانت قوة القواهر (العقول) "غير متناهية في الفعل، والمادة قابلة لها قوة ذلك إلى غير النهاية.. انفتح باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبرة إلى غير نهاية قرنًا بعد قرن"[156]. ويتم هذا الفيض المستمر عن طريق جبريل عليه السلام "آخر كلمات الله" كما ورد في حديث عن فطرة آدم: "يبعث الله ملكًا فينفخ في الروح"، وكذلك قوله تعالى: "فأرسلنا إليها روحنا"[157]. ومن جبريل آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات[158] صغرى من غير حد[159]، فجبريل هو صاحب طلسم النوع الناطق، حيث يحصل منه على المزاج الأتم الإنساني، نور مجرد هو النور المتصرف في الأبدان الإنسية، وهو "النور المدبر الذي هو اسفهبد الناسوت"[160].

والنفس بها ألفة مع بدنها، ذلك أن البدن هو أول منزل للنفس، وقد خلق تاما تتأتى به جميع الأفاعيل، فهو مظهر لأفعال النفس، وحقيبة لأنوارها، ومعسكر لقواها، ووعاء لآثارها[161]. ولهذا فإن علاقة النفس بالبدن ليست علاقة علة بمعلول، أو عرض بمحل، أي إنها ليست علاقة جوهرية، وإنما هي علاقة شوقية بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعيلها. فللبدن وطبيعته الظلام شوق لنفحات النور، فهو ميال لصحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية، إذ إن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلي للنور[162].

ويسعى السهروردي إلى إيجاد وسيط بين النفس (النورانية اللطيفة) والبدن (البرزخ الظلماني الكثيف). لذلك يورد فكرة الروح الحيواني كوسيط بين اللطيف والكثيف، يربط بين النفس والبدن. وهي فكرة لها جذورها في الفلسفة الذرية اليونانية، فقد أشار إليها جالينوس في طبه، كما تكلم عنها الغزالي في التهافت، وفيما بعد استند إليها ديكارت لتفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية[163]. فالروح الحيواني جرم لطيف بخاري مولد من لطائف الأخلاط، ينبع من التجويف الأيسر للقلب، ولا يلبث أن ينقسم إلى سار إلى الكبد، ومنه الأفعال النباتية فيسمى روحًا طبيعية، وإلى صاعد في الشرايين إلى الدماغ، ومنه الأفعال الحيوانية، فيسمى روحًا نفسانيًّا. ويرى السهروردي أن النفس تتصرف

بالبدن بتوسط الروح الحيواني، فهو مطية النفس الناطقة ومنها يكتسب السلطان النوري، ولولا لطفه ما استطاع أن ينبث في البدن، وإذا وقعت سدة تمنعه عن النفاذ إلى عضو، يموت ذلك العضو، وإذا انقطع الروح الحيواني ينقطع تصرف النفس في البدن[164].

على أن الفكرة لا تجد حلا للتساؤلات التي استدعت وجودها، إذ إن الروح الحيواني جرم مهما بلغت درجة لطافته. فكيف تؤثر النفس عليه وهو جرم؟ وكيف يمكن إقامة وسط بين النور والظلام؟ وهل يفهم من هذه الفكرة أن مسألة الحياة والموت تتعلق بالبدن ولا تأثير للنفس عليها[165]؟ تلك أسئلة تبقى بدون إجابة قاطعة، ويبدو أن السهروردي قد حاول عبر فكرة استعادة الروح الحيواني - كما أسلفنا - إيجاد وسيلة يفسر فيها تمكن النفس النورانية من إعمال قواها المختلفة على البدن، وهي محاولة للتوفيق لا تخلو من نجاح.

تقتضي العلاقة الشوقية بين النفس والبدن، أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية، ولهذا فاضت من النفس على البدن "قوة الغضب بإزاء محبتها لما فوقها"[166]. والإنسان قد استوفى قوى النبات والحيوان، والنفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية. القوة النظرية تدرك الكليات، والقوة العملية وجه عقلي للنفس إلى البدن، ولها أربعة استعدادات: الأول العقل الهيولاني، وهو الاستعداد الأبعد الذي للإنسان كما هو الحال عند الأطفال. والثاني العقل بالملكة، وهو حالها عندما تحصل لها المعقولات الأولى، ولها تحصيل الثواني بالفكر أو بالحدس، والثالث العقل بالفعل، وهو امتلاك ملكة تحصيل المعقولات المفروغ منها متى شاءت، دون الحاجة إلى كسب جديد. والرابع العقل المستفاد، وهو أن تكون المعاني حاضرة بالفعل[167].

ولاحظ هنا أن السهروردي يكرر آراء المشائين، وهو في هياكل النور واللمحات يستمر في عرض ذات الرؤيا حول قوى النفس النباتية والحيوانية، ولا يبدو تمايزه إلا في حكمة الإشراق عند عرض رؤيته للإبصار والحواس الباطنة.

فالقوى الباطنة تتكون من رؤساء ثلاثة وخوادم أربعة. أما الرؤساء الثلاثة فهم الغازية وهي المتصرفة في مادة الغذاء لتحليله إلى ما يشبه أجزاء المغتذي. والنامية، وهي التي توجب الزيادة المتناسقة في الأجزاء حتى تبلغ النمو الكامل. والمولدة، التي تضمن التكاثر وبقاء النوع. أما الخوادم الأربعة فهي جاذبة لمدد الغذاء، وهاضمة معدة للتصرف، وماسكة تدخر الغذاء لحين الحاجة، ودافعة للثقل[168]. وتزداد هذه القوى في الحيوان عنها في النبات بقوة محركة، وأخرى مدركة. والمدركات يعددها السهروردي باعتبارها عشرة، خمسة باطنة[169]، وخمسة ظاهرة هي الحواس الخمس: اللمس وهي قوة مثبتة في ظاهر البدن كله، وهي أهم الحواس الخمس - والأهم غير الأشرف -. والذوق وهو قوة مودعة في العصب المفروش على جرم اللسان، وهي مدرك الطعوم. والشم وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ، وهي مدرك الروائح. والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المنبسط على سطح باطن الصماخ، وهي مشعر الأصوات بتوسط الهواء، وهي ألطف من وجه أن الأصوات الموسيقية تشوق النفوس إلى وطنها الأصلي، وترفعها عن الأمور الخسيسة الدنية إلى الأمور العلية السنية[170]. والبصر: وهو قوة مودعة في القصبة المجوفة، وهي أشرف الحواس، وهنا يقدم السهروردي تفسيرًا جديدًا للرؤية، يستند إلى الإشراق الحضوري على النفس حال ظهور الشيء أمام العين. "فالإبصار وإن كان مشروطًا فيه المقابلة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور الإسفهبذ". وبذلك يرفض رأي أرباب العلوم الرياضية القائل بأن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، كما يرفض قول أرسطو وابن سينا بأن الرؤية إنما هي انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية للعين[171]. فالنفس هي التي تبصر "ومن جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدة المبصرات ههنا، فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية بعضها بعضا، والأنوار المجردة كلها باصرة، وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى

بصرها"[172].

ويرفض شيخ الإشراق تصنيف المشائين للقوى الباطنية ووظائفها، ويرى أنها الحس المشترك: وهي قوة مرئية في مقدم التجويف الأول من الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات بأسرها، وهي التي بها الحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو[173]. ثم يدمج قوى الخيال، والوهم، والمتخيلة، الواردة عند المشائين في قوة واحدة محلها "البطن الأوسط من الدماغ"[174]. كما ينفي كليا وجود قوة الذاكرة أو الحافظة، إذ لو كان المنسي في ذاته أو في بعض قوى بدنه لكان حاضرًا عنده وهو شاعر به أو كان يشعر به عند طلبه. فالتذكر يتصل بعالم الذكر، وهو "من مواقع الأنوار الفلكية الإسفهبذية فإنها لا تنسى شيئًا"[175].

يتضح مما سبق أن التذكر والإدراك عند السهروردي لا يستند إلى النفس الناطقة، كما هو الحال عند الفلاسفة المشائين، بل بتصل بمواقع الأنوار الفلكية وروح القدس، وتستمد منها المعارف. وإذا كان أفلاطون قد فسر نظرية المعرفة (التذكر) مستندًا إلى رؤيته في قدم النفس، ذلك أن حياة النفس السابقة على البدن لابد أن تترك آثرًا بها، والإنسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما عن شيء لديه عنه بعض المعرفة، بل لديه عنه المعرفة الحقيقية النابعة من عالم المثل الأفلاطونية؛ فإن شيخ الإشراق - وهو يرفض فكرة قدم النفس - في حقيقة الأمر لا يفارق السرب الأفلاطوني. فالمعرفة لديه تسند إلى إشراق من عقول سامية، وهذا يجعل الإدراك الحسي أقرب إلى إدراك المعقول منها إلى إدراك المحسوس، فموضوعاتها ليست الإدراك فحسب، وإنما أيضًا الإشراقات التي تنهال على القوى الحسية من العقول المفيضة للأنوار.

والنفس تبدأ حياتها عن طريق اتصالها بالجسم، لذا فإنها تدرك شؤون العالم الخارجي عن طريقه بواسطة الإدراك الحسي والعقل والتجريد والتعقل. إلا أن اتصال النفس بالجسم هو اتصال مؤقت، والمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التي تمنعا من الرقي إلى عالم الأنوار الذي صدرت عنه، فالوجود الحقيقي للأنوار وحدها. لذلك فإن المعرفة عن طريق الإدراك الحسي هي طريقة مؤقتة، تسلكها النفس في أولى مراحلها، ثم تسعى للتحرر من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له، ومداومتها على التأمل. أي إن النفس تسعى للخلاص من قلعة الجسد. والسهروردي بهذا الموقف الذي يتخذه ضد فكرة العقل الأرسطية، يتابع الكفاح الذي بدأه الصوفية أمثال المحاسبـي والحلاج والبسطامي، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح. وهو القول الذي مال إليه الفلاسفة المشاؤون. فمنذ المحاسبـي صار علم القلوب مقابل علم العقول؛ لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس الدعوة إلى أعماق النفس لا على أساس التدرج في بنية عقلية خالصة[176]. بل إن شيخ الإشراق يوجه كتاب **حكمة الإشراق** لطالبـي البحث والتأله، وليس للباحث الذي لم يتأله، وأحكم الحكماء المتألهين هو من يمتلك التجربة الذوقية، "والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية"[177].

ويذكر السهروردي في التلويحات قصة منام رأى فيه أرسطو يثني على أستاذه أفلاطون. ويحاول شيخ الإشراق في هذا المنام الإيحاء بأن أرسطو قد اكتشف الحقيقة التي كان يجهلها في حياته الأخرى، وتراجع عن انتقاداته لأفلاطون. وينتقل من مديح أرسطو لأفلاطون، ليهاجم الفلاسفة المسلمين من أتباع أرسطو ذاته، فأرسطو أخبره بأن أحدًا منهم لم يصل إلى جزء من ألف جزء من رتبة أفلاطون. أما عندما سأله عن البسطامي والحلاج والتستري، فإن وجه أرسطو يستبشر ويقول: "أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلايق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن المآب"[178].

ويذهب السهروردي إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقي إليها المعرفة، وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنساني (روح القدس) الذي يسميه المشاؤون العقل الفعال، ويقسم السهروردي الموجودات بناء على مدى إدراكها. فالموجود إما أن يكون مدركًا لوجوده أو غافلاً عنه، فإن كان

مدركًا، فإدراكه إما أن يقوم في ذاته كما هو الحال بالنسبة إلى نور الأنوار والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية، أو يكون متوقفًا على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار، وإذا كان الموجود غافلاً عن نفسه، فإما أن يكون ظلمة كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية، أو يوجد بواسطة مخلوق آخر كما في الألوان والروائح. ويلاحظ أن مقياس التفرقة بين الموجودات هو درجة النور التي تختص بها، والتي هي ذاتها بمثابة الإدراك والمعرفة[179].

-3-

يهتم شيخ الإشراق بالبحث عن كيفية تخلص النفس من قيود البدن. ففي رسالة أصوات أجنحة جبرائيل - وهي رسالة غلب عليها الطابع الرمزي - يقول الشيخ للتلميذ: "ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيرًا من كلام الله"[180]. والمقصود هنا أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن فلا يمكن أن تصل إلى المعرفة الحقة. ويرى السهروردي أن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية وضعف سلطان البدن عليها، "بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف"[181].

والتخلص من نزعات البدن لا يعني الموت، بل قد تحدث سيطرة النفس على البدن في الحياة، وذلك في حالة تطهير النفس بالمجاهدة والتأمل والعبادة. ولعله هنا تتضح معالم الطريق الإشراقي الصوفي، فمرور النفس بضروب من الحرمان والتقشف والزهد والتأمل، يعني أن يصبح المرء سالكًا في الطريق تتقلب عليه الأحوال وترتقي به المقامات. والسالك لا يستطيع الترقي في المقامات دون مرشد. ويلاحظ أن وصف السهروردي لحال المريد والشيخ، والأحوال والمقامات لا عن وصف الطرق الصوفية السابقة عليه. والنفس غايتها التحرر من قيود البدن، والوصول إلى الذات الإلهية. إلا أن شكل الفناء عن الذات والوصول إلى نور الأنوار، يختلف ويتراوح ما بين حب رابعة العدوية، إلى حلول الحلاج، ووحدة الوجود التي ابتدأت بواكيرها مع البسطامي واكتملت عند محيي الدين ابن عربـي. أما عند السهروردي فقد اتخذ الفناء الطابع الأفلاطوني، حيث تصعد النفس إلى جوار المثل والأنوار، وتحيا متشبهة بها، وربما استطاعت أن تصل إلى جوار نور الأنوار فتسعد وتلتذ. وهو لا يقبل فكرة الاتحاد بالله؛ لأن هذا يعني أن نفسين ستصبحان نفسًا واحدة، وهما غير متكافئتين. ويورد السهروردي فصلا في **حكمة الإشراق**[182] عن أحوال السالكين، يلحظ فيه مقاماتهم وتبدل أحوالهم وإشراق الأنوار عليهم بحسب المراتب التي بلغوها في السلوك، فمنها ما يرد على أهل البدايا وعلى المتوسطين بمختلف مراتبهم، إلى أول مراتب المنتهين في السلوك، إلى أن يصل إلى أعظم الملكات، وهي حين ينسلخ النور المدبر عن الظلمات "وإن لم يخل من بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقًا بالأنوار القاهرة". وهذا المقام العزيز حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن أنفسهم، وكذلك النبـي عليه السلام حين يقول: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبـي مرسل"[183]. وكذلك أشير إلى مقامه في الآية الكريمة[184]: "ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى"[185]. أما مقام شيخ الإشراق فلا يشير إليه مباشرة، إلا أنه في درجات الحكمة يضع نفسه في مقام أفلاطون. وهي إشارة واضحة لمرتبته بالقرب من الأنوار القاهرة.

-4-

يؤكد السهروردي على عدم فناء النفس بعد فناء الجسد. فالنفس لا تعدم لارتباطها بالأنوار القاهرة[186]. وهو يؤكد ذلك في قصيدة شعرية منسوبة إليه قالها قبل مقتله، ويبدو واضحًا تأثره بأشعار للحلاج[187] في نفس المعنى:

قل لأصحابـي رأوني ميتًا

فبكوني إذ رأوني حزنًا

لا تظنوني بأني ميت

ليس ذا الميت والله أنا

أنا عصفور وهذا قفصي

طرت عنه فتخلى رهنا

وأنا اليوم أناجي ملأ

وأرى الله عيانا بهنا

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها

لترون الحق عيانا بينا[188]

إن مصير النفس بعد الموت يطرح مرة أخرى التساؤل الذي أثرناه في بداية هذا البحث عن سبب تعلقها بالبدن، فهي تتعلق بالبدن كي تصل إلى المعرفة والكمال. لذلك يرتب السهروردي النفوس إلى مراتب متباينة بحسب درجة الكمال التي وصلتها النفس، وهي مراتب تماثل مراتب الحكمة التي سبقت الإشارة إليها. على أن هذا الموضوع يطرح إشكالية أخرى، إذ ما هو مصير النفوس التي لم تحقق الكمال خلال رحلتها مع البدن؟ هنا يستعرض شيخ الإشراق فكرة التناسخ كما آمن بها حكماء فارس والهند والصين واليونان، وكذلك ما أقر به (كثرة) من المسلمين على حد زعمه، ودللوا على دعواهم بآيات قرآنية[189]، كقوله تعالى: "كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودًا غيرها"[190]، وقوله تعالى: "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم"[191]، وكما ورد على لسان الأشقياء في القرآن الكريم: "ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل"[192]، وكقوله تعالى في السعداء: "لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى"[193]. ويصل إلى القول إن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة إلى عالم النور المحض دون نقل. فالنفوس الطاهرة لا تنجذب إلى أبدان أخرى لشدة انجذابها إلى ينابيع النور[194]، وهم الكاملون في السعادة. إلا أن السهروردي وهو يذكر حججًا مؤيدة للتناسخ، وأخرى معارضة له، ينتهي إلى القول إن "الحجج على طرفي النقيض ضعيفة"[195]. وهو بذلك لا يغلق الباب أمام إمكانية التناسخ، إذ يبدو أن ثمة عاملين يدفعان السهروردي للقبول بفكرته، فهو واقع تحت تأثير الفكر الشرقي القديم الذي يقبل بالتناسخ كمرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس. كما أنه يحتاج إلى تقرير طريق عام لخلاص النفوس،

فكيف يستطيع الأشقياء أن يتطهروا؟ إنهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقواهم الذاتية، لغلبة الحس ونوازعه على النفس وقواها الفاضلة. لذلك يجب أن يهبطوا إلى المستوى الذي هبطت إليها النفس تحت تأثير البدن، ثم تتدرج النفس في الترقي بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء[196].

لذا وإزاء إبقاء الباب مفتوحًا أمام فكرة التناسخ دون التسليم بها تمامًا، يرسم السهروردي مصير النفس حسب درجة كمالها، فالكاملون في السعادة يصلون إلى عالم الأنوار المجردة، أما المتوسطون في السعادة فيخلصون إلى عالم الصور المعلقة، وهو قسمان، قسم مستنير للسعداء، وقسم مظلم للأشقياء الذين حق عليهم العذاب، أو كتب عليهم نسخ أبدانهم[197]. ويؤكد السهروردي أن عالم الصور المعلقة يختلف عن عالم المثل الأفلاطوني، فعالمه قسمان، مستنير ومظلم، أم مثل أفلاطون فهي نورية ثابتة[198].

إن مصير النفس يكمل إطار نظرية الإشراق، فهي توضح أن "لا خلاص إلا لمن يكن أكثر همه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور"[199].

ويتضح لنا مما سبق أن السهروردي على الرغم من مقتله في سن مبكرة، فقد ترك لنا تراثًا فلسفيًّا خصبًا يجمع بين التواصل التاريخي للفكر العالمي الإنساني وخصوصية التجربة الإسلامية بشكل تندمج فيه التواصل بالجدة والأصالة، حتى إن بعض المفكرين قد تساءل بحق فيما إذا كانت الفلسفة الإسلامية بمعناها الأصيل لم تنته بابن رشد، بل بدأت بالفعل بعد موته، حين بدأت تعاليم السهروردي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي[200].

الطهطاوي والغرب

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى تتبع ملامح تأثير الحضارة الغربية في فكر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)[201]. وإذ يتفق معظم الباحثين على أهمية الدور الذي أداه الطهطاوي في توجيه الثقافة المصرية، إلا أن مواقفهم تتباين لدى تصنيف هذا الدور، مثل تباين الديني، العلماني، الوطني، الاشتراكي، القومي، الفرعوني.. بل لعلنا نجد هذا التباين في قراءة الباحث الواحد لفكر الشيخ رفاعة[202]. وعلى أية حال، فإن هذا البحث لا يعتزم الخوض في مثل هذه الإشكالية التي تملأ فضاء الدراسات حول الفكر العربـي الحديث بمجمله، والتي تعود في أحد جوانبها إلى رغبة الباحثين المعاصرين في العثور على سند من الماضي، يبرر ويمهد لدعواهم الفكرية، تمامًا كما فعل الطهطاوي ذاته لدى محاولته تسويغ الحضارة الغربية من خلال منظور تراثي.

وإذا كان من السهل نسبيًّا على الباحث أن يصل إلى نتيجة محددة حول أصل الأفكار المطروحة للبحث، ويحدد الظروف التي أحاطت بها، ويحاول دراسة تطورها، ووضع أصبعه على مواضع التسويغ والتوفيق والتباين بين الثقافات المختلفة التي كونتها، بحيث ينصب من نفسه حكمًا على أعمال المفكرين، ونتائج جهودهم على تطور المجتمع، ومدى مساهمتها في رصد أو حل مشكلاته. إلا أن الصعوبة الحقيقية - على أهمية الجهد السابق - تكمن في ادعاء حل إشكالية العلاقة بين الثقافات المختلفة، بين الغرب والشرق، بين الحضارة الغربية والموروث الشرقي، بين الحداثة والتراث، دون الوقوع في تبسيط مخل بمنهجية البحث العلمي، أو تبني قوالب مسبقة الصنع تعتقل فيها الأفكار والحوادث التاريخية لتلائم قسرًا هذ القالب أو ذاك. وتتحول مهمة البحث (العلمي) إلى إيجاد المبررات التاريخية للأيديولوجيا، وإثبات حضورها المستمر، بعيدًا عن أي موضوعية. الأمر الذي يحول دون قراءة صحيحة للماضي، فما بالك والتوصل إلى نتائج ترشدنا في رؤية الحاضر.

ومن هنا فإن بنية هذا البحث لا تزعم حلا، ولا تنوي الولوج إلى داخل هذه الإشكالية، بقدر ما تكتفي بمسها عبر محاولة تتبع التأثير الغربـي والموروث الشرقي على أفكار الشيخ رفاعة، ودراستها في ضوء الواقع السياسي، الاجتماعي، الثقافي المعاش، وفي ضوء المعادلة التي تجمع ما بين الحضارة والقوة التي تمثلها وتبشر بها، وتلك التي تتمثلها وتحاول أن تهضمها في منظومتها الأصلية.

-1-

لا شك أن الحملة الفرنسية على مصر (والتي تصادفت نهايتها في نفس اليوم الذي ولد فيه الطهطاوي) تمثل بداية التماس الحديث بين الغرب والشرق. وإذ يتفق الباحثون على الأثر الكبير لهذه الحملة في إيقاظ المشاعر الوطنية، وتنبيه المصريين (والمسلمين) إلى الفجوة العلمية الكبيرة التي أصبحت تفصل الشرق عن الغرب، فإن اختلافهم ينحصر في إيلاء أهمية أكبر لهذا العامل أو ذاك في إيقاظ هذا الشعور. ففي حين يجنح البعض إلى اعتبار أفكار الثورة الفرنسية، وتأثير العلماء الفرنسيين المصاحبين للحملة على أقرانهم في مصر هي العامل الحاسم، يرى البعض الآخر أن مقاومة الشعب المصري للاحتلال الفرنسي كان هو العامل الحاسم في إيقاظ هذا الشعور[203].

على أن النتيجة التي نخلص إليها، لابد لها وأن تتمثل الاتجاهين؛ ذلك أن النخبة الثقافية في مصر قد تأثرت بالمنجزات العلمية الأوروبية، والأفكار الثورية للثورة الفرنسية. وعبر عن ذلك الشيخ حسن العطار بقوله: "إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد من المعارف ما ليس فيها". والشيخ العطار هو الذي أطلع الطهطاوي على علوم الغرب، وقام برعايته، إذ سعى إلى تعيينه إمامًا لفرقة من الجيش المصري، ومن ثم واعظًا لأول بعثة علمية إلى فرنسا، حيث أشار عليه بتدوين مشاهداته هناك

لتعم الفائدة منها[204]. ومن جهة أخرى فإن استمرار مقاومة الشعب المصري للفرنسيين بعد الانهيار السريع للمماليك أمامهم، ساهم في النهوض بالحالة العامة للشعب، وعززت ثقته بنفسه، وقوت شعوره بالوحدة والتمايز، وأظهرت له مواطن الضعف والقوة، مستفيدًا من خبراته التي حاز عليها، أو انتقلت إليه من الأجنبـي ذاته خلال عملية الصراع.

وإذا كانت الحملة الفرنسية قد شكلت الخطوة الأولى باتجاه التعرف على أوروبا، فإن رغبة الحكام، سواء في مصر حيث استلم محمد علي السلطة فيها سنة 1805، أو في الأستانة ذاتها، في اللحاق بأوروبا، توخيًا للصمود في صراعهم معها، قد أبقت باب الغرب مفتوحًا على مصراعيه. ومع أن رغبة الحكام هذه اتجهت بشكل رئيسي نحو تحديث الجيش، إلا أن النظريات السياسية والعناصر الثقافية والحضارية قد تسربت مع النظم الحربية الجديدة، إذ لم يكن ممكنًا بناء جيش حديث بدون إصلاحات في التعليم، وبدون مواكبة التقدم العلمي في الغرب. واستلزم ذلك استقدام الخبراء الأجانب، وإرسال البعثات العلمية إلى الغرب، وترجمة العديد من الكتب الأوروبية في مختلف العلوم.

في البداية كانت المهام العملية التي تواجه مصر هي التي تحدد طابع صلات المصريين بالأوروبيين. وتقف على رأس هذه المهام رغبة محمد علي العارمة في إنشاء جيش وأسطول حديثين. الأمر الذي دفعه إلى محاولة الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية. ويبدو أن محمد علي كان حذرًا بعض الشيء من تغلغل الأفكار الأوروبية، إذ لم يرغب في أن يتعرف طلابه إلى الحياة في فرنسا أكثر مما ينبغي. إلا أن العديد منهم وعلى رأسهم الطهطاوي قاموا بمشاهدات دقيقة لمختلف مناحي الحياة في الغرب[205]. فمع منجزات العلم والمعدات الحديثة تسربت الثقافة الغربية والأفكار الحديثة إلى مصر بشكل لا مندوحة عنه. كما تطلب ذلك تغييرًا جذريًّا لمجمل الحياة الاقتصادية في البلاد، ويؤكد ذلك كلوت بك الذي خدم محمد علي سنوات عديدة بقوله: "القوات والمعدات العديدة المرتبطة بها، قد مكنت مصر من أن تخطو الخطوة الأولى نحو المدنية"[206].

ويبدو أن محمد علي لم يلق تأييدًا كافيًا من المجتمع المصري، إذ قال محمد علي لبورينج: "لم يتسن لي العثور إلا على عدد قليل من الناس الذين يفهمونني.. كنت وحيدًا تقريبًا خلال الجزء الأكبر من حياتي"[207].

كانت الثقافة الغربية غريبة عن الشعب المصري الذي لم يكن قد نسي الغزو الفرنسي بعد. ولم يكن التطور الداخلي للمجتمع المصري كافيًا لدفع المصريين على التقارب السريع مع الغرب[208]. أما النخبة الحاكمة التي شكلها محمد علي فقد جاءت على شاكلة النخبة الحاكمة في الأستانة. وتكونت في وزنها الغالب من عنصري الأتراك والمماليك. وبذلك كانت منفصلة عن الجماهير. ولا يمس حقيقة هذه الصفوة دخول العنصر المصري في الجيش، أو مشاركة بعض المصريين في البعثات العلمية إلى أوروبا. ولعل انتماء الطهطاوي وعلي مبارك إلى الجماهير المصرية يفسر ضخامة دورهما التنويري الثقافي في مجمل الثقافة المصرية، والذي تولد من أصل انتمائهم لهذه الجماهير، وبقاء حبال الوصل قائمة بينهما وبينها[209]. بل لعل ما توصل إليه بعض الباحثين عن دور النخبة الإسلامية المتعلمة المتمثل في كونه عامل وساطة لتكييف الاتجاه نحو الغرب، وهو الاتجاه الذي تزعمه المسيحيون العرب فيما بعد[210]. ينطبق هنا على الطهطاوي بشكل مزدوج ديني ووطني في آن.

كانت مصر في عهد محمد علي كما وصفها كارل ماركس "القسم الوحيد الذي كان ذا قوة وحيوية" في الدولة العثمانية، كما وصف محمد علي بأنه الشخص الوحيد الذي كان بوسعه أن يستبدل العمامة المفتخرة للدولة العثمانية برأس حقيقي[211]. ولم يكن طموح محمد علي أقل من تقدير ماركس، إذ إن تجربته في الاستقلال بمصر شكلت خطوة أولى باتجاه مشروعه الرامي لإحياء دولة إسلامية يتزعمها على أنقاض الدولة العثمانية. لكن بالرغم من وصول قواته إلى مقربة من الأستانة، فقد اضطر إلى التراجع تحت ضغط أوروبا التي أحست أن مصالحها ستتعرض لخطر محدق إن لم يتوقف

الطموح الجامح لمحمد علي. وبذلك عادت مصر شكلاً إلى حظيرة الدولة العثمانية، إلا أنها بقيت في واقع الحال دولة مستقلة دون طموح، إلى أن وقعت سريعًا في براثن الاستعمار البريطاني.

-2-

اختار الطهطاوي الانحياز كليًّا إلى محمد علي الذي يصف حروبه مع الدولة العثمانية بأنها كانت لتنبيه "أعضاء ملة عظيمة، تحسبهم أيقاظًا وهم رقود". ويرى أن ما نتج عن هذه الحرب من بقاء مصر تحت ولاية الدولة العلية "مراعاة لحفظ الحالة الراهنة"، قد منع محمد علي من أن يصبح كالإسكندر الأكبر ويحسن من حالة التمدن والعمران[212]. ويلاحظ أن تكالب أوروبا على محمد علي لم يمنع الطهطاوي من تأييد الانفتاح على الغرب. ويذهب في ذلك إلى حد القول إن محمد علي لو لم يكن له من المحاسن إلا "تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية، بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك"، إذ إن العلاقة مع الأجانب تقود "لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية"[213].

ويبرر الطهطاوي شرعية حكم محمد علي بالاستناد إلى الحديث الشريف "من أحيا أرضًا ميتة فهي له". والله تعالى قد سخر محمد علي لمصر "لإحياء مواتها"[214]. ويسهب في الحديث عن إصلاحاته ومشروعاته الكبرى المائية والاقتصادية، وإنشائه لجيش قوي يستند على قاعدة صناعية، ويجعل منه الإسكندر الأكبر الثاني بعد أن يقارنه بعظماء التاريخ[215].

أدرك الطهطاوي أهمية الجيش المصري الحديث، وكونه نواة مصر الجديدة، ورائد التمدن للمجتمع المصري. لذلك ترك مقاعد التدريس في الأزهر، ليلتحق في صفوف الجيش واعظًا لإحدى فرقه. وتدرج في رتبته العسكرية حتى وصل إلى رتبة أميرالاي. وبقي الشيخ رفاعة طيلة حياته معجبًا بالفضائل العسكرية، وبمنجزات جنود محمد علي، الذين ألف لهم الأغاني والأناشيد، ووصفهم بأنهم "صورة جميلة وهيئة جليلة، عجز عنها، على هذا الوجه، قبل محمد علي، ملوك الإسلام"[216].

نخلص إلى أن الخلافة العثمانية لم تعد تشكل الإطار المرجعي لفكر الطهطاوي، فالرجل قد ارتبط بمشروع إصلاحي - إسلامي كبير، هو مشروع محمد علي. وعندما تقلص هذا المشروع إلى حدود مصر، تقلصت معه الهموم الفكرية للطهطاوي الذي انصرف جل جهده إلى مصر وحدها. ولعل الطهطاوي ينفرد بذلك عن المفكرين الإسلاميين في عصر النهضة مثل خير الدين التونسي (1810-1890)، وجمال الدين الأفغاني (1838-1897). فالأفغاني قد كرس حياته لفكرة الجامعة الإسلامية. أما التونسي، المعاصر للطهطاوي، والمنطلق من ذات منطلقاته في السعي لنقل التجربة الغربية، فإنه دافع عن الخلافة العثمانية، ورأى في التمسك بها وفي بقاء الدولة العثمانية قوية ومتحدة خيرًا يحمي البلاد من المطامع الغربية[217].

إن مقارنة تجربتي مصر وتونس، وبعبارة أخرى، تجربة خير الدين التونسي كحاكم ومفكر مع تجربة محمد علي ورفاعة الطهطاوي، توضح مدى تشابه التجربتين، وتكشف في الوقت نفسه عن نقطة تباين مهمة. فكلاهما بدأ الإصلاح بالجيش، واستخدم الخبراء الأجانب، وبهر بإنجازات الغرب وقوته، وسعى إلى ضم التكنيك الغربـي إلى الثقافة الإسلامية، وواجه صعوبات متزايدة حتى عجز عن إيفاء ديون المرابين الأوروبيين؛ فكان ذلك ذريعة للتدخل والاحتلال الأجنبـي في نفس الفترة تقريبًا[218]. وتتمثل نقطة تباينهما في سعي خير الدين الإصلاحي ضمن إطار الدولة العثمانية كمشروع عملي لمواجهة الغرب. في حين اتجه محمد علي لمحاولة إقامة إمبرطورية إسلامية على أنقاض الدولة العثمانية، وانتهى بانطوائه في مصر على يد الغرب. وكلا المشروعين في نهاية المطاف واجها نفس المصير؛ إذ إنه تم تشييدهما بالاعتماد على الغرب لمقاومة الغرب ذاته!

-3-

يصعب القول إن بداية تأثر الشيخ رفاعة بالأفكار الغربية كان خلال بعثته إلى فرنسا. وإن كانت هذه البعثة قد منحته الفرصة الحقيقية للتعرف عن كثب إلى تفاصيل الحضارة الغربية. ذلك أن الطهطاوي كان مهيئًا قبل البعثة لاستلهام أفكار الغرب، وهذه التهيئة تمت على يد الشيخ حسن العطار، ونتيجة للظروف السياسية والاجتماعية التي سادت مصر بعد الحملة الفرنسية وأبان حكم محمد علي.

كان مع الطهطاوي في باريس ثلاثة وعاظ، لم يتجاوز أحدهم حدود وظيفته المتعلقة بالوعظ والإرشاد الديني، كما فعل الشيخ رفاعة الذي تحرك للاغتراف من مناهل العلم والثقافة[219]. واستحوذ بذلك على اهتمام أساتذته، فكتب سلفستر دي ساس يقول: "إن مسيو رفاعة قد أحسن صرف زمنه مدة إقامته في فرنسا، واكتسب فيها معارف عظيمة، وتمكن منها كل التمكن"[220].

ومع ذلك، وبرغم التهيئة المسبقة، فقد شكلت باريس صدمة حضارية للطهطاوي، تمثلت بانبهاره بحضارة الغرب. هذا الانبهار الذي تنطق به صفحات كتابه الذي خصصه لتدوين الرحلة بناء على نصيحة الشيخ العطار. ولعل بالإمكان إجمال أبرز مصادر التأثير فيه خلال بعثته في النقاط التالية:

1- مشاهداته لتفاصيل الحياة اليومية للفرنسيين، ورصده لتأثير التقدم العلمي في الحياة الاجتماعية.

2- انتفاضة الشعب الفرنسي ضد الحكم المطلق، والتي تزامن حدوثهامع وجوده في باريس، ودونها في كتابه بطريقة تنم عن إعجاب شديد.

3- تعرفه على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، واطلاعه على مؤلفات فولتير، وكونديال، وروسو، ومونتسكيو. إضافة إلى قراءته كتبًا في التاريخ، والفلسفة اليونانية، والميثولوجيا، والجغرافيا، والرياضيات، والمنطق، والأدب الفرنسي[221].

4- الصحف التي نشرت خلال فترة وجوده أهم نظريات السان سيمونيين، الذين التقاهم فيما بعد في مصر [222]. ويذكر الطهطاوي أنه قرأ كثيرًا من "كازيطات العلوم اليومية والشهرية وكازيطات السياسة اليومية.. وكان مولعًا بها غاية التولع"[223].

5- أساتذته والمستشرقون الذين التقاهم وأقام معهم علاقات حميمة مثل جومار وسلفستر دي ساس، الذي بفضله تنبه الطهطاوي إلى اكتشافات علماء الآثار المصرية في العهد الأول الكبير لعلم الآثار، وبذلك ملأت فكرة مصر القديمة ذهنه، وأضافت عنصرًا مهمًا في تفكيره[224].

ترك عصر التنوير الفرنسي أثرًا دائمًا في تفكير الطهطاوي، بل وفي التفكير المصري بواسطته[225]. وكي يتضح حجم الإنجاز الذي قدمه الشيخ رفاعة وتلامذته، يكفي أن نعقد مقارنة بين ما قدمته المطابع التركية من كتب باللغة العربية، خلال مائة عام، من سنة 1728 إلى سنة 1830، وهو رقم لا يتجاوز الأربعين كتابًا، وبين ما قدمه رفاعة وتلامذته خلال أقل من أربعين عامًا، وهو رقم يزيد عن ألفي كتاب. كان الطهطاوي يختار الكتب التي يراها خليقة بأن تؤدي دورًا في عملية التمدن. وإذا ما رأى أن الكتاب المترجم قصر في ناحية من النواحي، شرع كمؤلف في إكمال هذا النقص. كما اهتم بأن يفرد في كل كتاب ملحقًا يتضمن تعريفًا بالمصطلحات الحديثة. ونجح في تطويع اللغة العربية للأفكار والتصورات المستحدثة[226]. وبلغ عدد كتبه المترجمة سبعة وعشرين كتابًا، إضافة إلى ما أشرف عليه وراجعه أو صححه من كتب تلامذته. وتوزعت هذه الكتب بين الطب، والهندسة، والعلوم، والتاريخ، والجغرافيا، والعلوم الحربية، والفلسفة، والقانون، والعلوم الاجتماعية، والأدب والشعر [227].

إن هذا الجهد الكبير في حركة الترجمة للكتب الغربية عمومًا والفرنسية خصوصًا إلى اللغة العربية، جعل من مدرسة الألسن التي أنشأها الطهطاوي إحدى أهم القنوات التي انتقلت من خلالها

الأفكار الغربية إلى العربية.

ولكن بعد وفاة محمد علي فقد الطهطاوي السند الذي كان يحميه ويرعاه. وسرعان ما دفع ثمن انحيازه للثقافة الفرنسية، إذ إن النخبة الحاكمة في عهد الخديوي عباس أقامت علاقاتها مع بريطانيا، المنافس التقليدي لفرنسا. فكان أن أغلقت مدرسة الألسن. ودفع الطهطاوي ثمن الصراع الفرنسي البريطاني في مصر، ونفي إلى السودان مع نخبة من زملائه، وتعرض الصرح الثقافي والمؤسسات التعليمية التي شيدها إلى هدم كامل، حيث أغلقت الواحدة تلو الأخرى[228]. وهكذا وفي وقت مبكر دفع الطهطاوي نفسه، وربما دون أن يعرف الأسباب الحقيقية، ثمن الصراع الاستعماري، بل ثمن الانحياز للثقافة الغربية على يد الغرب نفسه.

-4-

يؤكد الطهطاوي أن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية. هذه العلوم التي أهملها المسلمون أيام المماليك والأتراك، فتخلفوا بذلك عن ركب التقدم. ولكي يتسنى للشرق أن يلحق بركاب الغرب، يتوجب عليه أن يقتبس علومه وتنظيماته السياسية، إذ إننا قصرنا على "العلوم الشرعية والعمل بها.. وأهملنا العلوم الحكمية بجملتها، وهذا ما يجعل بلادنا محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه"[229]. ويذكر الطهطاوي أنه خلال إقامته في باريس كان في حسرة على تمتع الغرب بالعلوم والفنون والصنائع وخلو ممالك الإسلام منها. لذا فإنه يدعو دعوة ملحة إلى تقليدهم، ويحث "ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع، والحق أحق أن يتبع"[230].

وإذا كان رفاعة يقرر في النص السابق مبدأ عقليًا كأساس للبحث عن هذه العلوم، "الحق أحق أن يتبع"، فلعل الضمني والمسكوت عنه في هذا النص لا يعدو القول "حتى لو كان آتيًا من الآخر". وهذا هو جوهر المشكلة[231]؛ فالآخر "ديار الكفر والعناد" كما يقول الطهطاوي ذاته. بل إن القضية التي شغلت الشيخ رفاعة وزملاءه من رواد الإصلاح، تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟ إذ إن نظرتهم إلى الحضارة الغربية ظلت محكومة بإطارهم التاريخي والحضاري والفكري والديني. لذا كان عليهم أن يدافعوا عن المفاهيم الغربية بمفاهيم وصيغ إسلامية تقليدية، قد تصل إلى حد الادعاء بأن تبني مفاهيم الغرب هو بمثابة العودة إلى روح الإسلام الحقيقية، ولا يتضمن إدخال شيء جديد عليه[232].

لذا وتحسبًا من الاتهام بالتبعية "لديار الكفر"، حشد الطهطاوي مبررات متعددة تصب جميعها في طاحونة تسويغ نقل وتمثل الثقافة الغربية في المجتمع الإسلامي. وللقيام بهذه المهمة كان على الطهطاوي أولاً أن ينفي غربة الثقافة الغربية؛ فهي ليست سوى ثقافتنا نحن نقوم الآن باستعادتها. فهذه "العلوم الحكمية العملية التي يظهر الآن أنها أجنبية هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية"[233]. ويوضح الطهطاوي أن هذه ليست مقولته، فالإفرنج أنفسهم "يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم، وبقدمنا عليهم، ومن المقرر في الأذهان أن الفضل للمتقدم"[234]. وبذلك تصبح الاستعارة من الغرب في ضوء هذه النظرية التي تسدي للعرب والمسلمين دورًا حاسمًا في انبعاث الغرب الحضاري، استردادًا لما أخذه منا سابقًا. وتلك بضاعتنا ردت إلينا! وهكذا يتم تبرير الاستعارة، وتلطيف الشعور بالنقص الذي أحس به المسلمون تجاه تفوق أوروبا الواضح في الثقافة والقوة[235].

وحتى يستبق الشيخ رفاعة أي اتهام بالخروج عن تعاليم الدين الإسلامي، يؤكد منذ الصفحات الأولى لكتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز أنه لم يستحسن "إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية"[236]. ويستند إلى الحديث الشريف القائل: "اطلبوا العلم ولو في الصين"، بعد أن يذكر القارئ بوثنية أهل الصين، "فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في بلاد الشرك". بل إن طلب هذه الفنون

والصنائع التي يتوقف عليها مدار انتظام الممالك يعد "من فروض الكفايات"[237]. ومن التسويغ الشرعي ينتقل الشيخ رفاعة إلى التسويغ العقلي، فهو يخاطب القارئ قائلاً: "إنك إذا نظرت بعين الحقيقة، رأيت سائر هذه العلوم المعروفة، معروفة تمامًا لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا. ومن جهل شيئًا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء". ولهذا يشيد بمحمد علي الذي دعا الإفرنج إلى مصر، وأوفد المصريين إلى أوروبا بسبب من "إنسانيتهم وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إليه"[238].

كذلك يهتم الطهطاوي بتبيان أوجه الشبه بين العرب والغرب، "فآداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية، شبيهة بالعرب، والحرية التي تتطلبها الإفرنج دائمًا، كانت من طباع العرب من قديم الزمان، كما تنطق بذلك المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر وكسرى ملك الفرس..". وكما قال عمر بن الخطاب: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟"[239]. بل لعلنا نجد لدى الطهطاوي بديلاً إسلاميًّا لكل مفهوم غربـي، فالحرية والمساواة هما العدل والإنصاف. ونظام الحكم الغربـي المقيد بالدستور بمثابة الشورى التي حث عليها الدين الإسلامي. والنواب هم أهل الحل والعقد. وأحكام الشريعة والقانون الغربـي متماثلة "مع أن هذا من وضع البشر وتلك منزلة". وغني عن القول إن عملية التسويغ والتوفيق هذه، وبصورتها التي تمت بها، استلزمت من الطهطاوي إنطاق الإسلام والحضارة الغربية بما ليس فيهما أحيانًا، أو السكوت عن بعض ما فيهما أحيانًا أخرى، بحيث يتجنب كل ما قد يبين أوجه التناقض بينهما. وهكذا يصبح الأخذ بأساليب الحضارة الغربية - التي كان الإسلام أسبق في اكتشافها - لا يتنافى مع تعاليم الإسلام، ولا يتناقض مع الإطار المرجعي الإسلامي.

آمن الطهطاوي بوجوب تكييف الشريعة للظروف المتغيرة وللحالة الحياتية العقلية السائدة، "حيث إنه قد لا تقتضي الأوضاع الشرعية المتأدب بها في المملكة عين المنفعة السياسية إلا بتأويلات للتطبيق على الشريعة"[240]. وبقيت هذه الفكرة تحتل ركنًا مهمًّا من تفكيره، بل لعله قد كرس حياته كلها من أجل تطبيقها. وربما ظن أنه بذلك يمهد للتوفيق بين الدين والمجتمع العصري. إلا أنه بوعي أو من غير وعي، قد ساهم مساهمة أساسية في وضع أسس لمجتمع جديد، فعندما قال إن الشرع لا يتعارض مع المدنية الغربية الحديثة، لم يكن يثبت دعائم الشرع، بقدر ما كان يقدم لمواطنيه التجربة الغربية التي تعني الحداثة والمعاصرة[241].

ترى هل كان الطهطاوي يكرر ما حدث في عصور الإسلام الكلاسيكية[242]، بدءًا من نهاية القرن الثاني الهجري حتى نهاية القرن السادس، وذلك حين رأى عدد من فلاسفة المسلمين أن أحد الواجبات الملقاة على عاتقهم من حيث هم مسلمون وفلاسفة في آن، أن يقوموا ليس فقط بتمثل التراث الوافد إلى ديارهم، تراث الأوائل، وإنما أيضًا بإجراء عملية توفيق وتنسيق وتعاون بين الشرع وأحكامه والعقل وعلومه؟ كما يشير إليه الدكتور فهمي جدعان الذي يلاحظ أيضًا، في كتابه القيم **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، أن هذا الطرح الذي استأنفه الطهطاوي وطبقه على الإسلام والمدنية الغربية، قد أغرى عددًا من الإصلاحيين المسلمين فأوقعهم من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون في دوامة من التقريرات القبلية النظرية دون أن يحلوا المشكلة؛ لأن المشكلة ذاتها غير قابلة للحل ما دام أصحابها يفرضون ثنائية جذرية، وما دام الطرف الثاني للقضية - أي المدنية الغربية - قد أدخل برمته في المعادلة المطروحة[243].

إذن فالقضية المطروحة لم تعد نقل التراث الوافد وتمثله في إطار الحضارة الإسلامية، كما لم تعد مسألة تهم النخبة الثقافية فحسب، وإنما أصبح المطلوب الانصياع لقوانين المعادلة الجديدة، معادلة الحضارة الغربية مصحوبة هذه المرة بقوتها المادية الطاغية وبتقنياتها المتقدمة من جهة، ومن جهة أخرى المجتمعات الإسلامية بتراثها الإسلامي والتي ستتمثل المدنية الغربية وقوتها. هذا سيتطلب بالضرورة تغيير بنية المجتمع الإسلامي السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية ليتمكن من تمثل وهضم المدنية الغربية.

ولكن، وحتى يبقى البحث ضمن إطاره، يجدر بنا أن نميز بين ما قاله الطهطاوي وبين ما قاله جيل لاحق من الكتاب والمفكرين. فمع أن الشيخ رفاعة كان أول من زرع بذور الثقافة الغربية في تربة الشرق في العصر الحديث، إلا أنه لم يكن منحازًا تمامًا للثقافة الغربية، إذ يبدو أن ثمة عوامل ثلاثة كانت تتفاعل دومًا بل تتصارع في تفكيره. وتتلخص هذه العوامل في ثقافته وتربيته وبيئته الإسلامية من جهة، وتأثره البالغ بالمدنية الغربية ورغبته في نقلها إلى مواطنيه من جهة أخرى، وأخيرًا في علاقته مع السلطة الحاكمة في مصر، والتي عمل طيلة حياته في خدمتها. ويمكن على ضوء رؤية تفاعل هذه العوامل أن نفهم وأن نفسر تلك الازدواجية في التفكير، والتي تظهر بشكل واضح في مؤلفاته. فهو تارة يؤكد أن "الدين أساس المملكة، فلا قوام لها إلا به". ثم تراه ينتقد الملوك "إذا تعصبوا لدينهم، وتداخلوا في قضايا الأديان"؛ مما يعرض الوطن لمخاطر جمة[244]. وتارة أخرى ينكر على الولاة الاجتهاد في "التحريم والتحليل.. لأن دين الإسلام كامل لا يقبل الزيادة والنقصان بالآراء العقلية"[245]. ثم ترى فكره بأسره قائمًا على تأويل الشرع وتسويغ نصوصه لتتفق مع المدنية الغربية. كما تراه يصف انتفاضة باريس ويشرح الدستور الفرنسي، فتحس بانحيازه للشعب ضد الحكم الفردي المستبد، وذلك في المراحل الأولى من حياته، لنكتشف أنه في أواخر مؤلفاته يدافع عن الحكم الفردي المطلق في مصر. إن هذا التناقض يرجع، كما أشرنا سابقًا وكما سيتضح معنا، إلى أن آراء الطهطاوي كانت تتشكل نتيجة لتفاعل العوامل سابقة الذكر. وهو على أي حال ما سيتكفل به جيل لاحق من الكتاب، تعهدوا البذور الغربية التي غرسها الطهطاوي في تربة الشرق بالرعاية والاهتمام، بعد أن وضعهم الطهطاوي - بقصد أو بدون قصد - على أول الطريق.

-5-

لم تخاطب أفكار الشيخ رفاعة جمهورا مألوفًا ومحددًا بحدود أخذ العلم في الأزهر والمعاهد الدينية. فهو لا يتوجه إلى النخبة فحسب، وإنما يسعى إلى إعادة تأهيل وتعليم الجمهور العام الذي هو في طور التكوين، من أجل أن يرسي دعائم بنيته الفكرية والثقافية[246]. وقد جمع الطهطاوي بين الفكر وممارسته، إذ سعى إلى تطبيق ما شاهده في الغرب وآمن به، عندما تولى تدريجيًّا، منذ عودته من فرنسا، مسؤوليات التعليم في مصر. الأمر الذي جعله يقف مباشرة في مواجهة الأزهر، الذي كان قبل عهد محمد علي مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد. وفي الوقت نفسه مجال التجمع الشعبـي من طالبـي العلم، فجمع بذلك بين وظيفة دعم السلطة القائمة باسم الإسلام، أو قيادة التمرد الشعبـي باسم الإسلام أيضًا. وعندما جاء الإصلاح في عهد محمد علي، حدث انقسام حاد، إذ انقسم العلم إلى علوم الدين وعلوم للدنيا تدرس خارج الأزهر. بل حتى العلوم المتعلقة بالدين كاللغة والفقه أنشئت لها مدارس موازية ومنفصلة عن معاهد الأزهر التقليدية[247]. وبذلك تحقق النظام التعليمي الحديث المتشبع بالأفكار الغربية على هامش التعليم الإسلامي التقليدي، وكان نواة كل ذلك مدرسة الألسن التي أنشأها الطهطاوي وأخذت تدريجيًّا شكل الجامعة الحديثة[248].

ويبدو أن الطهطاوي كان طموحًا لأن تمتد إصلاحاته التعليمية فتشمل الأزهر نفسه. ويتضح ذلك في قوله الذي يحمل في طياته بعض التحريض لأولي الأمر، إن محمد علي "لم يستطع إلى الآن أن يعم أنوار هذه المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر.. ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية والتي كبر نفعها في الوطن ليس ينكر". ويبدو أنه يستغرب موقف الأزهر من تبني الثقافة الغربية، الأمر الذي يعني اتهامًا للطهطاوي بترويج هذه الثقافة. لذا فإنه يؤكد في ذات النص، أن هذه العلوم "التي يظهر الآن أنها علوم أجنبية، هي علوم إسلامية.."[249]. وهو هجوم على الأزهر يحمل في داخله دفاعًا واضحًا عن الذات أملاه وقوف الطهطاوي عمليًّا على أرض منافسة ومغايرة للأرض التي وقف عليها الأزهر.

ويرى الشيخ رفاعة أن واجب العلماء أن يتصالحوا مع العلوم الجديدة، ويقدم تفسيرًا جديدًا

لمفهوم "العلماء"، إذ يضم إلى علماء الشرع علماء العلوم. ويرى أن على الحاكم استشارتهم وتكريمهم[250]. وبتعبير آخر فإنه يبعث من جديد الفكرة التقليدية بشراكة الحاكم والعلماء. ويفسر كلمة علماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهبنة العلماء[251].

لفت تأثر رفاعة بالسان سيمونيين انتباه العديد من الباحثين. فقد أكد رفاعة غاية التربية الاجتماعية، وافترض على غرار سان سيمون وجود وئام تام بين الفرد والحكومة والوطن. وقد أعار السان سيمونيين "الدولة دورًا تأديبيًا في توجيه العمل، بل والإكراه عليه إذا اقتضى الأمر"[252]. تمامًا كما قال رفاعة: "إنه ينبغي للملك أن يحسن تربية رعيته على اختلافهم، وأن يحمل أرباب العمل على تأدية حرفهم جميع حقوقها"[253]. إذ إن الأمة "التي تتقدم فيها التربية يتقدم فيها أيضًا التمدن والتقدم"[254].

يؤكد الطهطاوي على إنسانية الحضارة والمعرفة والعلوم، فالمدنية الغربية الحديثة قد جاءت نتيجة لتكامل حضارات وجهود إنسانية مختلفة. وهذا التطور العلمي والحضاري سيستمر، وهو الذي سيفضي في النهاية إلى تقارب الشعوب وتعايشها السلمي. وهو في ذلك يبدو متأثرًا بفكرة سان سيمون القائلة إن التقارب بين البشر سيتحقق في العصر الذهبـي، حين يفضي تطور التاريخ والعلوم إلى النظام الصناعي الذي يسوده الوئام بين الطبقات[255].

كرس الطهطاوي حياته بأسرها لقضية التربية والتعليم، وسجل وصفًا كاملاً لما شاهده في فرنسا من مدارس وجامعات ومكتبات ومتاحف ومسارح. واسترسل في سرد حسنات التربية في الغرب، حيث أولادهم "مدربون في البحث والتنازع في المسائل العلمية"[256]. إلا أن الشيخ رفاعة يحصر حرية "البحث والتنازع" في المسائل العلمية. ويطالب بتعليم الأولاد أصول الدين قبل أي تعليم آخر، كي يشبوا عليها فلا يتأثروا بضلالات الفلاسفة العقلانيين. ولعل الأمر الذي يسجل للطهطاوي أنه قد ساوى في التعليم بين البنات والبنين. كما أولى اهتمامًا بتعليم النشء السياسة التي يسميها "البوليتيقة"[257].

كان من الطبيعي أن ترتبط العلوم والفنون التي تعرف عليها الشيخ رفاعة باللغة التي تعرف بها عليها. لذا رأى أن اللغة الفرنسية هي الأداة والوسيلة الطبيعية لنقل هذه العلوم ونشرها[258]. وقاده هذا الموقف إلى اعتبار اللغة أداة التقدم، مما أدى به إلى المساس باللغة العربية ومقارنتها باللغة الفرنسية التي وصفها بأنها "من أشيع الألسن وأوسعها". وأن "من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها.. بخلاف العربية".

إذن اللغة أداة للتقدم، واللغة العربية عاجزة عن نقل العلوم والفنون، فهي بحكم قيودها وأحكامها النمطية لا تصلح لأن تكون أداة للتقدم. لكن آثار هذه الفكرة ونتائجها المدمرة ظهرت فيما بعد، وبشكل أكثر وضوحًا، عندما تولى اللورد كرومر البريطاني مسؤولية التعليم في مصر، حيث اجتهد ورفيقه دنلوب في جعل اللغة العربية لغة أجنبية في ميدان الثقافة الحديثة. وكثر الحديث منذ ذلك العصر عن عدم فاعليتها وفاعلية ثقافتها في العلوم[259].

-6-

ضمن سياسة تحديث التعليم التي قادها الطهطاوي أنشأ قسمًا في مدرسة الألسن لتدريس الفقه الإسلامي والقوانين الغربية، وأصبح القضاة يتخرجون من هذا القسم بعد أن كان ذلك محصورًا سابقًا في الأزهر، إذ إن الحالة الراهنة "اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر"[260].

ويلاحظ في هذا السياق أن موقف الشيخ رفاعة من القوانين الغربية قد تطور بتطور موقف السلطات الحاكمة العملي منها. مع الإشارة إلى أنه كان منذ البداية معجبًا بقدرة القوانين الغربية على

ضمان العدل والسعادة والتمدن لمواطنيها، مع كونها من وضع العقل البشري "وليست مستنبطة من الكتب السماوية"[261]. فهو يتحدث عنها كنموذج حضاري آخر مغاير في أصوله للنموذج الإسلامي، وغالب ما فيه "ليس من كتاب الله ولا في سنة رسوله"[262]. ومع ذلك يحقق العدالة والحرية والعمران. لكن في مرحلة متأخرة من حياته يأخذ الطهطاوي في التقليل من أهمية الفروق بين الشريعة والقانون الغربـي، فيقول: "إن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم الفقه يسمى ما يشبهه بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينًا أو تقبيحًا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما يسمى عندنا بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية"[263].

بذلك حاول الطهطاوي أن يزيل الفوارق بين القوانين الغربية المستنبطة من العقل البشري وبين الشريعة الإسلامية المنزلة، ورفض أن يرى ما قد يكون بينهما من تناقض أحيانًا. بل إنه يصل إلى حد الادعاء بأن القوانين الغربية في واقع الحال نظم وتقاليد إسلامية، إذ إن "الذي جاء به الإسلام من النظم والأحكام هو الذي مدن الدنيا على الإطلاق"[264].

ولعل هذا الموقف الأخير الذي يساوي بين القوانين الغربية والشريعة الإسلامية جاء منسجمًا مع إعادة الاعتبار للطهطاوي بعد سنوات من النفي إلى السودان. وكذلك مع المهمة الجديدة التي اضطلع بها في إدارة مكتب الترجمة المكلف أساسًا بترجمة مجموعة القوانين الفرنسية إلى اللغة العربية[265]. ومن ضمنها القانون المدني الفرنسي الذي أصبح في غضون سنوات قليلة أساس القانون المصري الحديث، حين انعطف النظام القانوني برمته من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الفرنسية المترجمة إلى اللغة العربية[266].

-7-

قدم رفاعة في **تخليص الإبريز** عرضًا وافيًا لمواد الدستور الفرنسي الذي أعجب به[267]. وأوضح أنها تكفل حرية الفرد، وحرية الملكية الفردية، وحرية العبادة والقول، والطبع والنشر، ويتضح من تعليقاته على هذه المواد رغبته في حث مواطنيه على اقتباسها، مبينًا أن المساواة هي سبب شيوع العدل وتقدم الحضارة في فرنسا. وكما هو حاله في تسويغ الأفكار الغربية المختلفة، أطلق على الحرية اسم العدل والإنصاف، وجعلها من صفات العرب منذ القدم، كما أكد أن الإسلام قد جعل من الجميع متساويين في الأحكام، لا فرق بين الرئيس والمرؤوس[268].

قسم رفاعة الحرية إلى خمسة أقسام كما قسمها مونتسكيو وروسو، وفي توضيحه لمدلولها نلمس تأثره بروسو في العقد الاجتماعي، ومونتسكيو في روح القوانين. فمفهوم العقد الاجتماعي واضح كل الوضوح في تعريفه للحرية المدنية بقوله: "فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض.."[269]. كذلك تبدو مظاهر هذا التأثر في تحديده للحرية السلوكية في إطار استنتاج حسن السلوك ومكارم الأخلاق من حكم العقل، لكنه يبقى مشدودًا بقوة إلى تراثه الديني عندما يتطرق للحرية الدينية، فيحصرها بحدود تياري الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وحدود المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة في الفروع[270].

يميز الطهطاوي في تاريخ فرنسا السياسي منذ الثورة بين ثلاثة نظم: الملكية المطلقة، الملكية المقيدة، الجمهورية. وهو يتجنب بوضوح تحديد خياره الإسلامي، إذ إن "شريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة"[271]. ويلاحظ أن ثمة موقفين يتنازعان الطهطاوي، الأول: نجده في كتاباته المبكرة، وبالذات في تخليص الإبريز، حيث يجد القارئ أن الشيخ رفاعة قد سلم بحق الشعب في اختيار ممثليه وحكامه، ومحاسبتهم على أعمالهم، والثورة عليهم إذا أهملوا

واجباتهم. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن مدى حرية الطهطاوي في التعبير عن رأيه كان واسعًا في هذا الكتاب. إذ كان يصف مشاهدات ويصور وقائع، ويحمل كلامه وآراءه عند الضرورة على أهل فرنسا. أما في مؤلفاته الأخرى، حيث يتضح موقفه الثاني، فإن هذا المدى يضيق، ويصبح الطهطاوي ناطقًا باسمه الشخصي، وهو الموظف الوثيق الصلة مع السلطة الحاكمة[272]، لذلك يحبذ تركيز السلطة العليا في يد واحدة، ضمانًا لسرعة البت والحسم في الأمور، ويعتبر ذلك مزية عظيمة تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة؛ لكونه منوطًا بإرادة واحدة[273]. كما يقصر وظيفة المجالس الخصوصية ومجالس النواب في مصر على مناقشة التقارير ورفعها إلى الحكام، فهي عنده مجالس استشارية لا حق لها في محاسبة الحاكم، الذي هو "أحق باصطفاء رجاله منه باصطفاء أمواله"[274].

لماذا تبنى الطهطاوي مثل هذا الموقف؟

يصعب الجزم في إجابة قاطعة عن هذا السؤال، ولكن لعل الإجابة الأولى التي تتبادر إلى الذهن تتعلق بما ذكر سابقًا عن علاقته الوثيقة بالسلطات الحاكمة، سواء في عهد محمد علي أو في عهد خلفائه. كما أن ما أصابه من نفي وتشريد على يد الخديوي عباس قد حمله على التخفيف من غلواء حماسته، وحث الرعية على الاستسلام لمشيئة ولي الأمر، "خليفة الله في أرضه، وحسابه على ربه، فليس عليه من فعله مسؤولية لأحد من رعاياه"[275].

وقد تكون الإجابة في نظرة الطهطاوي إلى العدل، فالعدل الكلي الحقيقي لا وجود له الآن في أي قطر من الأقطار. وإذا وجد العدل فسيكون "عدلاً نسبيًّا إضافيًّا". ومن هنا اعتقد الشيخ رفاعة أن الأمل الوحيد في تحقيق هذا العدل النسبـي، وفي السير بمصر على طريق الإصلاح والتقدم يتمثل في استخدام هذا الحاكم الأوتوقراطي سلطته كما يجب ودون أية قيود[276].

ويصر باحثون آخرون على أن للفكر الغربـي تأثيرًا مباشرًا في هذا الموقف، إذ لا يستبعد كل من أنور عبد الملك ونازك يارد تأثير السان سيمونيين على تقوية الرأي القائل إن الحاكم هو المسؤول الوحيد عن الأحوال السياسية والاقتصادية. في حين يرى لويس عوض أن إسقاط المسؤولية عن الملك ليس منافيًا للديمقراطية، بوصفه آلة لا عمل لها إلا تنفيذ القوانين، وأن الفقه الدستوري الذي تستند إليه هذه النظرية أكثره نابع من روح القوانين لمونتسكيو. ويعزز هذا الرأي أن الطهطاوي يتحدث عن وجود سلطات ثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. ويربطها كلها بشخص الحاكم الذي تتمركز بين يديه كل السلطات، وإن كان يشترط ذلك "على موجب القوانين"[277].

وإذا كان الطهطاوي متأثرًا بمونتسكيو كما أشار عوض، أو بسان سيمون كما أشارت يارد وعبد الملك، إلا أنه وجد في هذا الموقف ما يتفق مع الظروف التي مر بها، ومع طبيعة الأوضاع في مصر.

ويعود الفضل إلى الطهطاوي في إدخال العديد من المفاهيم والمصطلحات السياسية. فهو الذي أوضح مبدأ الحصانة البرلمانية عندما عرض لقضية "دوق بوليناك". وأدخل لأول مرة مفاهيم "اليمين" و"اليسار" و"الوسط". وأشار إلى أن الدستور "الميثاق" القائم على العقد الاجتماعي، لا الممنوح من الملك هو الذي يمثل المجتمع المتحضر، ولذلك فإن الطهطاوي (كما يراه عبد الملك) هو مفكر مرحلة الانتقال بين "التقليدية" و"الليبرالية"[278].

-8-

ثمة قضية أخرى بقيت مثار خلاف للباحثين في الفكر العربـي الحديث، ألا وهي تلك المتعلقة بأفكار الطهطاوي الاقتصادية، وفيما إذا كان اشتراكيًّا، وبمن تأثر باشتراكيته المزعومة إن صحت؟! لذا قد يكون من المفيد أن نعرض بإيجاز لآراء الشيخ رفاعة في هذا المجال، وخصوصًا تلك التي استند إليها الباحثون في رفض أو قبول اشتراكيته المزعومة.

يدعو الطهطاوي إلى إقامة البنوك التي أطلق عليها اسم "جمعية الاقتراضات العمومية"، والتي بها "تتقدم التجارة والصناعة وترتقي الدولة والملة"[279]. كما يقسم العمل إلى عمل منتج وعمل غير منتج. ولعل النص الذي يثير تلك الإشكالية هو ذلك النص الذي يستعرض فيه موقف الفلاحين وملاك الأرض، حين يوضح أن "الفضل للعمل. أما فضل الأرض فهو ثانوي.. والمدار للعمل على الرواج". ويستند في ذلك إلى حديث نبوي شريف مفاده أن "الزرع للزارع". وبذلك يعبر بجلاء عن رغبته في إعطاء حقوق أكبر للفلاحين، وتحريرهم من ربقة الإقطاع. ووسيلته في ذلك المطالبة المشروعة والتعايش الاجتماعي، وليس بالعنف والثورة التي حذر منها[280].

لم تتطرق نازك يارد إلى فكرة "اشتراكية الطهطاوي"، لكنها ترى (كعادتها) أنه متأثر بالحركات الاجتماعية الفرنسية، وعلى رأسها (بطبيعة الحال) سان سيمون. خصوصًا حين يستوحي آراءهم في تقسيم الأعمال إلى أعمال منتجة وغير منتجة، وفي دفاعه عن حقوق العمال والمزارعين، ودعوته إلى مكننة الزراعة وزيادة الخبرة الفنية[281].

أما لويس عوض (أساسًا) ورفعت السعيد وأنور عبد الملك فيتجهون إلى أن الطهطاوي هو الرائد الحقيقي للاشتراكية المصرية، وهو الدور الذي كان ينسب سابقًا إلى سلامة موسى. ويصف عبد الملك هذا الدور بالريادة والتفرد التي تصل إلى حد الوصف بالنبوة! في ذات الوقت الذي يقر فيه بأن رفاعة لم يكن على علم بكتابات ماركس وإنجلز، وإنما كان يتابع أعمال برودون وستيوارت مل. ولعله وجد عند الأول آراءه حول مكننة الزراعة. ويخلص عبد الملك إلى القول إن فكر الطهطاوي في المرحلة الأخيرة من تطوره اتجه إلى النقد الاقتصادي والاجتماعي. وقدم رسائل اشتراكية قريبة من الاشتراكية الأوروبية شكلاً إن لم يكن إلهامًا[282].

وعلى النقيض من ذلك، يرفض محمد عمارة القول باشتراكية الطهطاوي، ودليله في ذلك يستمده من قراءته للتراث الإسلامي. إذ لا يعقل لمن هاجم القرامطة والمزدكية (اشتراكيو الإسلام القدماء) أن يكون اشتراكيًّا معاصرًا[283].

وإزاء ما تقدم، يبدو أننا نواجه إشكالية مزدوجة، إحداهما تتعلق بالمؤثرات الغربية على فكر الطهطاوي، والأخرى تتعلق بذات المؤثرات على الباحثين المعاصرين أنفسهم، فإذا كان الطهطاوي أعجب وبهر بالمدنية الغربية بكل ما تحمله من عناصر واتجاهات، وتأثر ببعضها أكثر من البعض الآخر، إلا أننا يجب ألا نفترض أن تطور هذه الأفكار عنده قد تماثل تمامًا مع أصولها الغربية، كما يحاول أن يفعل أولئك الذين يقومون برد كل فكرة إلى أصلها الأوروبـي. هذا الأصل الذي يتفاوت مداه فيما بينهم تبعًا لمظاهر التأثير الغربـي عليهم أنفسهم. ويتساوى في ذلك الذين دافعوا عن اشتراكية الطهطاوي، والذين رفضوها برغم استنادهم في ذلك إلى قراءتهم للتراث، المتأثرة بدورها بقراءات المستشرقين الذين كانوا أول من تحدث عن "اشتراكية" القرامطة. ومنذ ذلك الوقت بدأ إسقاط المؤثرات والمفاهيم الغربية الحديثة، ليس على تاريخنا المعاصر وحاضرنا فحسب، بل وعلى التاريخ والتراث الإسلامي الذي أخذنا نقرأه بعيون ومفاهيم ومصطلحات غربية.

-9-

تثير أفكار الطهطاوي إشكالية أخرى حديثة ومثلثة الوجوه، وهي إشكالية العلاقة بين الوطن والقومية والدين. وبالتأكيد فإن هذ المسألة لا يحلها اللجوء إلى عبارات مبسطة مثل القول إن الطهطاوي هو "أبو الفكر الوطني (= القطري) في الوطن العربـي (= القومي)"[284]. إذ إن المطلوب هو فهم حقيقة موقف الطهطاوي من مفاهيم الوطن والأمة والقومية. وماذا كانت تعني هذه المصطلحات لديه؟

ومن الممكن في هذا المجال تحديد مرحلتين في تطور مفاهيم الطهطاوي:

المرحلة الأولى: تتلخص في كتابه تخليص الإبريز. ولعل أبرز ما يميزها كون أن النتيجة النهائية لمشروع محمد علي السياسي الطموح، وعلاقته بالدولة العثمانية، لم تتضح بعد أبعادها النهائية. وفي ذات الوقت كانت فيه الأفكار الأوروبية حول الوطن والقومية والامتداد التاريخي الفرعوني لمصر قد وجدت طريقها إلى فكر الطهطاوي. لذلك نراه يؤول ما يسميه الأوروبيون حب الوطن بأنه "ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين"[285]. بل إن هدف الكتاب ذاته إيقاظ الأمة الإسلامية، عربها وعجمها، "من نوم الغفلة"[286]. وبهذا بقي الشيخ رفاعة مشدودًا إلى مشروع محمد علي السياسي الطموح، وتراثه الثقافي الإسلامي، وأصبحت الرابطة الوطنية هي عين الرابطة الدينية في هذه المرحلة.

أما المرحلة الثانية فقد ترافقت مع انهيار مشروع محمد علي وانكفائه إلى مصر، وهنا بدأ يتبلور في ذهن الطهطاوي تحدي الوطن بالمفهوم السياسي القومي على غرار المفكرين الأوروبيين في عصره. حيث دخلت عوامل أخرى في تحديد مفهوم الوطن والمواطنة، مثل روابط البنية والقريحة واللغة والأرض والعادات والأخلاق والمصلحة والحقوق والواجبات المشتركة، فضلاً عن الرابط الديني[287].

وبناء على ما تقدم، يعتبر البعض أن الطهطاوي أول كاتب حلل فكرة الأمة المصرية بمفهومه الحديث[288]. وقد ساهمت دراسته للجغرافيا والتاريخ في تحديد هذه الفكرة. وهنا يبرز تأثير مونتسكيو الذي يلح على أهمية الظروف الاجتماعية في تكوين الشرائع، مما يستلزم القول بحقيقة الجماعة المحدودة جغرافيا، أي المجتمع الناشئ عن العيش في مكان واحد. والذي ذهب أيضًا إلى أن قيام الدول وانهيارها يخضعان لأسباب معينة تكمن في "روح الأمة"[289]. ويبدو أثر هذه الأفكار واضحًا في الدور المهم والملموس الذي يعزيه الطهطاوي لنهر النيل في إقامة المجتمعات والدول وإنشاء السلطة المركزية في مصر.

من ناحية أخرى لابد من الإشارة إلى أن علاقة الطهطاوي مع دي ساس، الذي نبهه إلى اكتشافات علماء الآثار في مصر، قد أضافت بعدًا تاريخيًّا إلى تفكيره يتضح في كتابيه عن التاريخ. ففي الجزء الأول يسرد الطهطاوي التاريخ الفرعوني استنادًا إلى مصادر أوروبية. وفي الجزء الثاني يسرد السيرة النبوية استنادًا إلى المصادر الإسلامية. وهو يعتقد أن الخط الفاصل بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث هو ظهور الإسلام، على عكس النظرة الأوروبية التي تعتبره سقوط الأمبرطورية الرومانية. إلا أنه يعتقد أيضًا أن تاريخ مصر قبل الإسلام جدير بالدراسة؛ ذلك أن مصر وإن أصبحت جزءًا من الأمة الإسلامية، إلا أنها أمة منفصلة تشكل موضوعًا مستقلاً للتفكير التاريخي. وما مصر الحديثة إلا الحفيدة الشرعية لأرض الفراعنة الذين كتب قصائد في مدحهم، وذكر أنهم جمعوا بين عنصري التمدن الأساسيين: الخلفية الاجتماعية، والازدهار الاقتصادي. و"بنية أجسام هذه الأزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات، والقرائح واحدة"[290].

إذن فالإسلام هو الوجه الحديث لمصر الفرعونية القبطية، التي لم يحدث أبدًا أن وصفها الطهطاوي بأنها عربية. ومنذ ذلك الحين (ونتيجة لفشل مشروع محمد علي السياسي) بدأت فكرة الوطن المصري تهيمن على أيديولوجية الحركة الوطنية بأكملها، حتى الوقت الذي حدث فيه التمايز الأساسي بين التوجه الليبرالي والأصولية الإسلامية في أوائل القرن العشرين، وما أعقبها من بداية ظهور الفكر القومي[291].

-10-

اهتم الطهطاوي بدراسة التمدن الإنساني وسبل تحقيقه، منطلقًا من أن الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم. وأوروبا الحديثة، التي يكمن سر تقدمها وعظمتها في تعاطي العلوم العقلية، وهي بنظر الطهطاوي مثال التمدن الذي داعب مخيلته، لذلك يقرر

أساسين للتمدن: الأول: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية. والثاني: المنافع العمومية التي تؤدي إلى الثروة وتحسين الأوضاع الاقتصادية والعمران[292].

وعلى هذا الأساس يقسم الشيخ رفاعة الخلق إلى ثلاث مراتب: الهمل المتوحش، والبرابرة الخشنون، وأهل الأدب والتحضر والتمدن. بيد أن ثمة تفاوتًا في المرتبة الثالثة التي ينسب إليها الطهطاوي بلاد الإسلام وبلاد الغرب على حد سواء، بالرغم مما بينهما من درجة التفاوت في العلوم والفنون. إضافة إلى أنه يضع عرب البادية وهم مسلمون في مرتبة البرابرة الخشنين[293]. يلاحظ أن تبويب رفاعة هذا لأطوار الحضارة والتمدن، يخالف التقسيم الإسلامي الشائع للعالم إلى دار للسلم ودار للحرب. وهو يعكس المؤثرات السياسية في فكر رفاعة، والعقلانية الغربية، وعالم المعارف والعلوم الحديثة التي تعرف عليها، ومن ثم ثقافته الأزهرية الأصلية وتشخيصه للعالم الإسلامي[294]، بحيث يبقى المنظور الأساسي للتمدن منطلقًا من منظور التفوق العلمي والمدنية الأوروبية.

ويبدو أن الطهطاوي قد أدرك ما يمكن أن يحمله هذا التقييم من مخاطر الانسلاخ عن الواقع والمسعى وراء مظاهر التمدن الغربـي؛ فكتب يحذر من أن "التمدن ليس في زينة الملابس بعرف مجهول متخيل استحسانه.. (وإنما) حاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية أشد من حاجته إلى تقليد العرف الذي هو منفعة ظاهرية"[295].

لم يحل هذا التحذير اللطيف من الشيخ رفاعة دون تقليد المظاهر الغربية، بل إن هذا النمط سرعان ما أصبح شائعًا. ويذكر الإنجليزي باتون أن بعض الشبان الذين التقاهم "قد فقدوا مميزاتهم القومية، وتحللوا من مبادئهم الدينية، إلى درجة كانت تخلف انطباعًا باستهانة تعافها النفس، وهم لا يحنون إلى باريس كما لو كانوا يحنون إلى مكة وحسب، بل إن هذا يدفعهم إلى عدم الاكتراث بآثار فن العمارة الإسلامية الرائعة في القاهرة.. وأذكر شابًّا ساق حجة للتدليل على انتشار المدنية فقال: إن كمية من الخمور ترد إلى جدة وتباع هناك كل سنة.."[296].

ويرى الدكتور فهمي جدعان أن موقف خير الدين التونسي - معاصر الطهطاوي - أكثر نضجًا من موقف الطهطاوي، وأقرب إلى المحيط العربـي الإسلامي كما تصوره ابن خلدون، وأكثر عزمًا بإزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتباراتها الفلسفية والأخلاقية[297]. إلا أن التمايز الحقيقي جاء بعد بضع سنين وتمثل في موقف جمال الدين الأفغاني (1838 -1897)، الذي يرى في هذا التمدن "جهلاً محضًا وهمجية صرفة وغاية في التوحش". ويرجع الأفغاني سبب الحروب والويلات التي تشهدها الإنسانية المعاصرة إلى التمدن الغربـي نفسه، الذي لا يتقدم على الشرق إلا بقوته وآلاته وعدته المادية. أما التمدن الإنساني الأصيل، فهو الذي ينهى الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء[298]. وينتقد الأفغاني مظاهر التمدن الغربـي الزائفة البادية في المجتمع الإسلامي من تبديل لهيئات المأكل والملابس والفرش.. مما يؤدي إلى تبديد موارد البلاد وإضعاف اقتصادها وحرفها الوطنية. ويخلص إلى أن التجربة علمتنا أن هؤلاء "المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها.. يمهدون لهم السبل ويفتحون الأبواب"[299].

ومن اللافت للنظر أن الطهطاوي يذكر بوجود عائق خارجي للتمدن "لا تخلو منه مملكة". ويضرب بذلك مثلا في كون الإنجليز يعوقون دومًا إتمام التمدن الفرنسي[300]. وذلك في إشارة للتنافس الاستعماري بين الدولتين. ويخال المرء أن الشيخ رفاعة على وشك أن يأخذ موقفًا واعيًا وثوريًّا من الاستعمار، إلا أن هذه الآمال سرعان ما تذهب أدراج الرياح. إذ إن الطهطاوي لا يخفي إعجابه بالأرباح الطائلة التي جنتها أوروبا من البلاد المستعمرة. وسمى ذلك "فتحًا"، و"حركة تقدمية"، تجني منها البلاد المفتوحة المستعمرة فوائد جمة (ولو بالتبعية). ولعله تأثر في هذا الموقف بسان سيمون الذي أكد قيمة المستعمرات في ترويج الصناعة والتجارة وتدفق الأرباح[301]. لذا ينظر الشيخ رفاعة بإعجاب إلى هذه "الحركة التقدمية"، وتكوين الشركات التي تنهب خيرات البلاد المستعمرة، شأنه في

ذلك شأن معاصره خير الدين التونسي، الذي أعجب بتكوين شركة الهند الشرقية، التي تملكت مساحة ثلاثة ملايين وخمس مائة ألف كم2، بها من السكان مائة وخمس وثلاثون مليون نفس[302].

من الجدير بالذكر أن هذه النظرة لفوائد الاستعمار قد تعدت منظري البرجوازية الأوروبية الصاعدة لتشمل مفكرين ثوريين، مثل ماركس الذي كتب يقول: "إن إنكلترا التي تستهدف غايات مغرضة في هذا البلد (الهند)، كانت بالرغم من كافة جرائمها أداة غير واعية للتاريخ، وكان عليها أن تنجز هناك رسالة مزدوجة، تقويضية وإنشائية: هي القضاء على المجتمع الآسيوي العتيق من ناحية، وإرساء أساس مادي لمجتمع غربـي في آسيا من ناحية أخرى"[303]. أي إن هنالك إجماعًا فكريًّا أوروبيًّا (بغض النظر عن دوافعه) على فوائد الاستعمار الغربـي، سواء كان ذلك لنهب خيرات الدول المستعمرة وتحقيق الأرباح، وهذا متحقق مهما كانت الدوافع أو لتقويض نمط الحياة الشرقي (الآسيوي) السائد، للتعجيل بعملية التطور الرأسمالي من أجل "إرساء أساس مادي لمجتمع غربي" في الشرق!

لم يخرج الطهطاوي عن دائرة الإجماع الأوروبـي، فلم يثره احتلال فرنسا للجزائر العربية المسلمة خلال وجوده في باريس، واعتبر ذلك مجرد "أمور سياسية، ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومجادلات"[304].

من الواضح أن الشيخ رفاعة لم يدرك أن الغرب الذي كان مصدر الأفكار الجديدة والعلوم الحديثة، هو مركز قوة عسكرية عظمى. ولم يعتقد أن هناك أي معنى للقول إن أوروبا خطر سياسي وعسكري، برغم كل الشواهد في حينه، والتي تجلت في حملة نابليون، حملة فريزر، احتلال الجزائر، الإنذار الأوروبـي لمحمد علي، نزول الإنكليز في شاطئ الإسكندرية، المحاكم القنصلية، وغيرها الكثير. بل كان يعتقد أن أوروبا لا تسعى وراء القوة السياسية والتوسع، بل وراء العلم والتقدم المادي، وأن تقدم العلوم سيؤدي إلى التقاء الشعوب بعضها ببعض، وإلى العيش بسلام ورخاء، لذلك يتوجب على مصر أن تتبنى العلوم الحديثة والمبتكرات الغربية دون أن تخشى من ذلك خطرًا[305].

من أجل ذلك دعا الطهطاوي إلى تشجيع الأجانب على الاستقرار في مصر؛ للاستفادة من علومهم وخبراتهم، مثلما فعل بستمايك الأول الذي شجع الإغريق على الإقامة في أرض مصر. ورأى الطهطاوي أن "مخالطة الأغراب، ولا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب، ولو كانت مترتبة على ظواهر التغلب والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل"! إذن فالمهم هو الاستفادة من المدنية الغربية والانتفاع بفوائدها، ولو تم ذلك باغتصاب الأوطان واستعمارها. فجسم الوطن قد يصح بعلة الاستعمار، والتاريخ شاهد على ذلك حين فتح الإسكندر الأكبر مصر، وأعاد إليها بهجتها بعد أن دمرها حكم الأعاجم[306].

ترى هل يمكن تطبيق هذا القياس مع الاستعمار الأوروبـي بعد حكم المماليك والعثمانيين؟! بالطبع لم يجب الطهطاوي صراحة على مثل هذا السؤال. لكن من المؤكد أن صعود أوروبا وانحلال السلطة الإسلامية وتفتتها لم يكن نذير تهديد بالنسبة له. بل كانت أوروبا في نظره مصدر أمل كبير [307]. ولم يعتبرها على الإطلاق أنها مصدر خطر سياسي، لكنه كان يشعر أنها مصدر خطر خلقي، فهم من "الفرق التي تعتقد أن التحسين والتقبيح من شأن العقل". ولم ير الشيخ رفاعة إمكانية التوفيق بين هذه النظرة الوضعية وبين الإسلام[308]، وهو ما تكفل به على أية حال الجيل اللاحق من الكتاب الذين قاموا برعاية البذور الغربية التي غرسها الطهطاوي في تربة الشرق.

سيد قطب:

من العدالة الاجتماعية إلى المجتمع الجاهلي

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى تتبع التطور الفكري الذي أحاط بفكر سيد قطب، والتعرف إلى ملامحه، ودراسة تأثيراته التي ما زالت ظاهرة حتى الآن في الواقع الفكري العربـي والإسلامي، وما نتج عنه من قوى وحركات إسلامية عكست نفسها، وما زالت، على مسار وتطور ومستقبل المنطقة بأسرها. وهي مهمة كنت أحسبها في البدء يسيرة سهلة المنال، فالمراجع متوافرة، ومؤلفات سيد قطب في متناول يد الباحث، تنتظره كي يُعمل فيها درسًا وتمحيصًا، على أن نظرة متأنية تبين أن الأمر لا يخلو من صعوبة؛ ذلك أن أفكار سيد قطب لم تكن قط في إطارها النظري، بقدر ما كانت على تماس، بل وتصادم مع الواقع، يمتزج فيها الفكر بالسياسة اليومية، ويختلط بصنوف المناكفة والاضطهاد، وبألوان التيارات الفكرية والسياسية بنسيجها الإسلامي والعربـي، لذا تعددت الاجتهادات في محاولة فهمه حتى بات بإمكاننا أن نلخصها في اتجاهين رئيسيين، أولهما: لا يرى من سيد قطب سوى نصوص مجتزأة من المعالم والظلال، ويدعي أن سيد قطب قد تبرأ من كل نتاجه السابق، وعده نتاجًا جاهليًّا[309]، يستوي في ذلك خصومه الذين لا يرون فيه سوى مثال ناصع للفكر الرجعي، ومدخل لرياح التطرف والتكفير، مع جزء من مريديه الذين ألهمتهم أفكاره إلى صياغة مفاهيمهم وتنظيماتهم الجديدة المستندة إلى مفاهيم المجتمع الجاهلي والحاكمية. في حين لجأ فريق آخر في دفاعه عن قطب إلى باقي نتاجه ليستلهم منه مفاهيم ونظريات في الإسلام السياسي المعتدل. وغني عن القول إن كلا الطرفين قد اتفقا هنا -على ما بينهما من تباين كبير - على انتزاع فكر سيد قطب من سيرورته، واجتزائه من وحدته وتطوره، وفصله عن الواقع الذي عاشه فأثر فيه وتأثر به، وبهذا تصبح محاولة فهم سيد قطب من خلالهما محاولة عقيمة تصب في خانة الخلافات الفكرية والسياسية، وتتبع من المواقف الجاهزة ذات الصبغة الأيديولوجية المباشرة، مما يبعدهما عن إطار البحث العلمي الجاد، ويفقدهما جادة منهجه.

لا يجب أن يكتفي الفكر بتصوير الواقع، أو حتى بفهمه وتفسيره ونقده، بقدر ما يجب أن ينطلق منه، ليحلق به. ولعل الجدل بين الفكر والواقع هو الذي يرسم آفاق الحياة الإنسانية، ويحدد ملامح مستقبلها، لذا فإن المنهج الذي سنتبناه في هذا البحث هو الذي يربط بين الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، وبين الفكر، في علاقة حية جدلية متبادلة التأثير، تمكننا من نقد الواقع لمعرفة مكامن القوة والضعف فيه، وتقييم الفكر وتتبع جذوره وتلمس آثاره، إذ ما تزال أفكار سيد قطب تتفاعل مع واقعنا المعاش، تؤثر فيه وتساهم في تحديد صورة مجتمعنا الراهن والآتي، رضي البعض منا ذلك أم لم يرض.

حياة سيد قطب

ولد سيد قطب في قرية قها الواقعة في محافظة أسيوط، من عائلة موسرة نسبيًّا، وكان والده رجلاً متدينًا وعضوًا في الحزب الوطني الذي يرأسه مصطفى كامل. تعلم قطب في مدرسة القرية وحفظ القران قبل أن يبلغ العاشرة من عمره[310]. وبذلك يمكن القول إنه نشأ في بيئة متدينة ذات اهتمامات مباشرة بالسياسة الوطنية.

انتقل سيد قطب إلى القاهرة لإتمام دراسته الثانوية سنة 1920، ودخل بعدها دار العلوم ليتخرج منها مجازًا في اللغة العربية وآدابها، وعمل بعدها في وزارة المعارف، وكان رئيسه لفترة من الزمن طه حسين[311]. في هذه الفترة عُرف سيد قطب كأديب وناقد، وظهرت مقالاته في ذات الصحف والمجلات التي تنشر مقالات العقاد والرافعي وطه حسين، وشارك في المعارك والسجالات الأدبية على صفحاتها. واللافت هنا أن قطب ناصر العقاد في مواجهة مصطفى صادق الرافعي المعروف باتجاهه الديني، بل وردّ على الذين اتهموه بمجانبة الدين، بأن الدين لا دخل له بالأدب والشعر والفنون،

فهذه "ترجمة عن النفس الإنسانية وأحاسيسها وآمالها"[312]. بل في هذه المرحلة انقطع سيد قطب عن نشأته الأولى، ومر بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية.

سياسيًّا انتسب قطب إلى حزب الوفد، وما لبث أن اختلف معه وانضم إلى حزب الهيئة السعدية، بعد أن شكّل النحاس باشا وزارته بطلب من الإنجليز سنة 1942. وبعد سنتين اعتزل العمل الحزبي[313].

ساهمت علاقة سيد قطب بالوفد في تعزيز علاقته بالعقاد الذي كان يعتبر كاتب الوفد الأول، وأصبح قطب من تلاميذ العقاد، الذي أغراه بدراسة الفكر الغربـي، وفتح أمامه أبواب الثقافة الأوروبية. تأثر قطب بالعقاد، وخاض معاركه، ويبدو أن هذا التأثير كان من العوامل التي ساهمت في تأخر ظهور توجهه الإسلامي[314]، وإن كان قطب قد حافظ على درجة من الاستقلالية عزاها إلى "مسالمة العقاد للسلطة"، وأن العقاد رجل "لا ينظر إلى مسألة إلا عن طريق العقل"[315]، وهو - قطب - يريد أن ينهل من موارد أقرب إلى الروح.

من باب الأدب والنقد بدأ سيد قطب مسيرته للتخلص من حالة الارتياب والشك إلى البحث عن اليقين من خلال الدين، إذ أصدر كتابه "التصوير الفني في القرآن" في سنة 1945، حيث يمكن اعتبار ذلك بداية للتحول في فكر سيد قطب[316]، والذي اتخذ شكلاً تدريجيًّا بطيئًا ساهم فيه عاملان إضافيان إلى كتابه الذي أتاح له الالتفات إلى جوانب متعددة في الفكر الديني[317]، الأول: صدمة الحضارة الغربية التي اكتشفها عبر رحلته إلى أمريكا[318]، والثاني: تحوله من ميدان النقد الأدبـي إلى النقد الاجتماعي، وانغماسه في تبيان المفاسد في النظامين الإقطاعي والرأسمالي، ومقارعة الاستعمار، متحولاً بذلك من ميدان الأدب إلى السياسة، ومن نقد الواقع الاجتماعي إلى الدعوة إلى تغييره[319]. وفي هذه الفترة كتب عن العدالة الاجتماعية من منظور إسلامي سنة 1944، داعيًا إلى ضرورة أن تكون القيادة روحية حتى يمكن مواجهة الفساد والانحلال والاستعمار[320]. أما في نهاية سنة 1948 فقد أصدر كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، وضمنه رأيه أن العدالة الاجتماعية الصحيحة لا تتحقق إلا في ظل النظام الإسلامي[321].

رغم انحياز سيد قطب التام إلى الفكر الإسلامي، وإعلانه رفضه للمذاهب الاجتماعية الغربية، ودعوته إلى العودة للأصول[322]، فإنه كان منفتحًا تجاه القوى السياسية الأخرى المُناهضة للاستعمار والإقطاع، ويتجلى ذلك من خلال كتابته في ثلاث مجلات أسبوعية بصفة منتظمة، وهي الدعوة التي يصدرها الإخوان المسلمون، والاشتراكية التي يصدرها أحمد حسين، واللواء الجديد التي يصدرها فتحي رضوان[323]. أما عناوين المقالات فتوضح لنا بجلاء أن هاجسه الأول كان الكفاح ضد الاستعمار والإقطاع، وأنه امتلك حسًّا سياسيًّا متميزًا في تحديد أوليات تناقضاته، وتجميد الثانوي منها وتأجيله.

ففي مقالته "كفاحنا اليوم مع الاستعمار وليس مع الشيوعية"[324]، يدعو جميع القوى الوطنية إلى الثورة ومكافحة الاستعمار، وينبهها إلى أننا نواجه عدوًّا مشتركًا وواجبًا مقدسًا "فليؤده الوطني باسم الوطنية، وليؤده الاشتراكي باسم العدالة الاجتماعية، وليؤده الشيوعي باسم الأحقاد الاجتماعية، وليؤده المسلم باسم الجهاد في سبيل الله"، موجهًا دعوته تلك لكل فئات الشعب من مسلمين ومسيحيين، واشتراكيين وشيوعيين. أما مقالته "شعب عظيم"[325] التي يؤكد فيها أن الاستعمار إلى زوال، وأن المستقبل للشعب وليس "لدود العلق المتورم المنتفخ الأوداج، الذي لا ينتج شيئًا، ولا يعيش إلا على دماء الكادحين". المستقبل للشعب وليس "للحفنة المسترزقة اللاصقة بالاستعمار لصوق الحشائش الصغيرة بالمجاري الراكدة". كما يدعو في مقال بعنوان "مدراس للسخط"[326] لإنشاء مدارس تعلم الشعب السخط على الأوضاع السائدة والمظاهر الشائعة. والسخط عنده دليل للحيوية، أما الرضى

بالحال فيقتل الأمم ويؤدي بها إلى الاضمحلال. والسخط يجب أن يوجه إلى "رجال السياسة الذين ترتفع لهم العصا السحرية في دار الحماية (السفارة البريطانية)، وعلى الكتاب والصحفيين الذين يأتمرون بأمرهم، وعلى الباشوات الذين تتستر بهم الشركات الاحتكارية"، وعلى الأرستقراط والإذاعة وبرامجها، والصحافة الداعرة.. الخ.

إن جولة في بعض عناوين المقالات الأخرى تؤكد لنا دائرة اهتمامات سيد قطب في تلك المرحلة[327]، ففي مجال مكافحة الإقطاع والفساد نقرأ مقالات مثل: "أولاد الذوات هم نتن الأرض ولعنة السماء"، "سوق الرقيق"، "ضريبة للذل"، "ضريبة للتطور"، "ميزانيتنا القومية"، "الضرائب العامة في خدمة المجتمع"، "الأهداف العليا للتعليم"، "وظيفة الفن والصحافة". أما في مجال مقارعة الاستعمار فنجد هذه العناوين: "أيها العرب اضربوا ضربتكم الحاسمة"، "لغة العبيد"، "فرنسا أم الحرية"، "إلى عبيد فرنسا في العالم العربي"، "عدو واحد وجبهة واحدة"، "هذا هو الطريق.. حرب العصابات"، "عبئوا الشعب للكفاح"، "الآن وقت كتائب الفداء". ويمتد اهتمام قطب إلى الحركات التي تقاتل ضد الاستعمار في أرجاء أخرى من العالم، فيقول في مجلة الإخوان المسلمين "إن حركة الماو ماو في إفريقيا، وحركة هوشي منه في الهند الصينية، تهمنا أهمية كبرى؛ لأنها تقلم أظافر الاستعمار، وتهد قوته، وهذا من مصلحتنا بكل تأكيد"[328].

في هذه المرحلة صدر كتاباه "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[329] و"معركة الإسلام والرأسمالية"[330]. والعدالة الاجتماعية كما يراها سيد قطب هي عدالة إنسانية لا يشكل العنصر الاقتصادي إلا أحد عواملها، التي يحرص الإسلام أن يدخلها في اعتباره عند سن التشريعات. في حين يؤكد فهمي جدعان أن تصور سيد قطب للمشكلة الاقتصادية الاجتماعية في الإسلام، لا يمكن إلا أن يؤدي إلى انفتاح كبير على عدد غير محدود من "الإجراءات الاشتراكية"، في حين تجعل الأفكار التي أوردها حول التملك وتحديده وشروطه والتصرف فيه، من النظام الاقتصادي الإسلامي، نظامًا مميزًا يتسم بالمرونة والابتعاد عن أن يكون منظومة نهائية جاهزة من المبادئ التي لا تقبل التعديل أو التطور[331].

أما وقد شكل التوجه الاجتماعي عاملاً رئيسيًّا في تبني سيد قطب للفكر الإسلامي، فإنه سرعان ما تكرس في بداية الخمسينيات التزامًا تنظيميًّا بحركة الإخوان المسلمين، والتي ما لبث في أقل من عام أن أصبح عضوًا في مكتب إرشادها ومسؤولاً عن تحرير صحيفتها[332].

وقد زعم عدد من الدارسين أن أفكار سيد قطب - في هذه المرحلة - وانفتاحه على مختلف التيارات، ودعوته إياها إلى تجميد تناقضاتها في سبيل النضال ضد الاستعمار والطبقات اللصيقة به[333]، قد أدت دورًا إيجابيًّا في التمهيد لثورة يوليو 1952. وتذكر بعض المصادر أن اجتماعات بين الإخوان والضباط الأحرار عقدت في منزله[334]، كما دعاه الضباط إلى ناديهم ليلقي محاضرة قدّمه فيها جمال عبد الناصر[335]، وكان المدني الوحيد الذي يحضر أحيانًا جلسات مجلس قيادة الثورة، وما لبث أن عين مستشارًا للمجلس للشؤون الثقافية والداخلية، ومن ثم سكرتيرًا عامًّا لهيئة التحرير[336]، إلا أن خلافًا نشب بين قطب وقيادة الثورة أدى إلى استقالته، ليخلفه في الموقع ذاته جمال عبد الناصر[337]. ومن المرجح أن الإخوان كانوا على علم بموعد الثورة، وكان لهم متطوعون على طريق السويس لمواجهة احتمال تحرش الإنجليز بالثورة، وعبر بيانهم في تأييد الثورة عن فهم عميق لها، كما أن برنامجهم الذي أعلنوه في بدايتها يعبر عن نضج سياسي كحركة راديكالية. وقد تحققت الكثير من بنوده على يد عبد الناصر. انفرد الإخوان بتأييد قرار مجلس قيادة الثورة بحل الأحزاب، وساندوه في تخطيطه الذكي للتخلص من القوى السياسية الأخرى وعلى رأسها الوفد، وعندما حاولوا جني ثمار ذلك والسيطرة على مجلس قيادة الثورة، حدث الاصطدام، ووجدوا أنفسهم بلا حلفاء[338].

اعتقل سيد قطب سنة 1954، وحكم عليه بالسجن خمسة عشر عامًا، ويبدو أنه كان

محظوظًا، إذ إن سبعة من قيادة الإخوان حكم عليهم بالإعدام الذي نفذ في حق ستة منهم. وغدا سيد في سجنه ممثلاً للقيادة الفكرية والروحية للجماعة، وكتب وهو في سجنه عدة كتب أهمها "هذا الدين"، "المستقبل لهذا الدين"، وأكمل تفسير "في ظلال القرآن"، وأعاد تنقيح الأجزاء التي صدرت منه بما يتناسب مع رؤيته الجديدة. وبعد الإفراج عنه بعفو صحي سنة 1964 إثر وساطة الرئيس العراقي آنذاك[339]، نشر كتابه "معالم في الطريق"، ولعله الكتاب الذي قاده مرة أخرى إلى السجن في سنة 1965، ومن ثم إلى حبل المشنقة[340].

تميزت مؤلفات سيد قطب في المرحلة الأخيرة من حياته بتضمينها رؤية جديدة للمجتمع، وللعلاقات القائمة في إطاره، وكيفية تجاوزه ووسائلها[341]. وهي المؤلفات التي أثارت جدلاً لم ينته[342] بين الإسلاميين وخصومهم، بل وبين الإسلاميين أنفسهم. وتمخض عنها انشقاقات عدة داخل حركة الإخوان في المعتقل، وبزوغ حركات إسلامية متطرفة تؤول أفكار سيد قطب تأويلات شتى[343]، وتمتد آثارها إلى اللحظة الراهنة.

إلا أن الموضوعية تقتضي أن نشير إلى علاقة الواقع المرير وعمليات الاضطهاد والتعذيب التي تعرض لها الإسلاميون[344] في المعتقلات، بالفكر الذي نتج عن هذه المرحلة ومن ثم بالتنظيمات المتطرفة التي انبثقت عنه، فلا يتوقع من أحد أن يشيد بديمقراطية نظام وهو رابض في زنازينه، أو من تنظيم أن يخرج للنور والعلن من خلال ثنايا الحراب والعصي؛ فبالقدر الذي يتحمل فيه المفكر أو التنظيم يمينيًّا كان أو يساريًّا، تقدميًّا أو محافظًا، إسلاميًّا أو علمانيًّا، مسؤوليته عن أفكاره وعمله، تتحمل السلطات مسؤوليتها عن دفعه إلى هذه الزاوية من الفكر، أو تلك الممارسة من العمل، وتتحمل القوى الأخرى مسؤوليتها عن الصمت، شيطانها الأخرس، يستوي في ذلك الجميع من مختلف الاتجاهات والتيارات.

مصدر السلطات

ادعى سيد قطب أن العالم كله يعيش اليوم في جاهلية، تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، على أخص خصائص الألوهية، حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وللإسلام عنده صورة واحدة تتمثل في إفراد الله سبحانه بالألوهية، أي إفراد المنهج الإلهي بالهيمنة على حياة البشر، ولذا فإن قطب يقرر أن كل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم؛ ذلك أن ثمة صورتين للشرك بالله، صورة الاعتقاد والعبادة، وصورة الحاكمية والاتباع، وكلاهما شرك كالآخر يخرج به الناس عن دين الله. فأيما بشر ادعى لنفسه سلطان التشريع للناس من عند نفسه، فقد ادعى الألوهية اختصاصًا وعملاً، سواء ادعاها قولا أم لم يعلن هذا الادعاء. وأيما بشر اعترف لذلك البشر بهذا الحق، فقد اعترف له بحق الألوهية، سواء سماها باسمها أم لم يسمها[345].

واجه المجتمع الإسلامي قضية التكفير قبل 14 قرنًا، وكان الخوارج هم حملة لوائها وقتئذ، إذ قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة، واستباحوا لأنفسهم قتل المسلمين المخالفين لهم في الرأي، وزعموا أن عليّا قد كفر لأنه قبل تحكيم البشر، في حين قالوا أن لا حكم إلا لله[346]. ومنذ ذلك الحين وصرخة الحاكمية لله يتردد صداها مثيرة جدلاً واسعًا[347] حول تفسير آية: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"[348]، إذ يرى البعض أن مصطلح الأمر لا الحكم هو الذي استخدمه القرآن والسنة وتداوله التراث الإسلامي السياسي للتعبير عن السلطة السياسية، ولا يرون أي أساس منطقي لاشتقاق الحاكمية الإلهية من مصطلح الحكم، والقول إنها تعني السلطة السياسية العليا والوحيدة في الإسلام[349]، وبذلك تكون النتيجة الحتمية لهذا الرأي مناقضة تمامًا لما نادى به سيد قطب والسلفية الإسلامية، وتقود إلى الفصل الكامل بين الدين والسياسة، والدليل المقدم هنا يستند إلى هذا الجدل اللغوي، وإلى ممارسة السياسة في التاريخ الإسلامي، بما يحمله من استغلال السلطة للدين، وعلاقة رجال الدين بالسلطة.

يرفض سيد قطب صراحة القول إن الأمة هي مصدر السلطات، وأن من حق البشر أن يضعوا منهجًا لحياتهم، فلا يوجد إلا المنهج الإلهي والحاكمية لله، وعلى البشر تلقي الأوامر الإلهية وتنفيذها. ويلقى هذا المنهج معارضته الأولى من داخل إطار الفكر الإسلامي ذاته، ومن داخل الحركة التي انتمى إليها، فزميله في حركة الإخوان المسلمين (الشيخ يوسف القرضاوي) يرى أن جمود بعض النصوص يؤدي إلى ما وقع فيه الخوارج، ويوافق على ما قاله مفكر إسلامي آخر هو خالد محمد خالد أن الأمة هي مصدر السلطات[350]، معلنًا تأييده لسيد قطب في **العدالة الاجتماعية**، ورفضه لسيد قطب في **معالم في الطريق**[351]، واضعًا بذلك خطا فاصلاً بين مرحلتين بارزتين في تفكير سيد قطب.

وعلى الرغم من أنّ الإسلام لا يعرف كهنوتًا أو مؤسسة دينية وسيطة بين المجتمع والله، إلا أن تفسير النص الديني المقدس، وكذلك تطبيقه على واقع الحياة البشرية، هو أمر يقوم به فرد من البشر، أو مجموعة منهم، وهذا التفسير يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب[352]، ومن هنا ولد علم الفقه الإسلامي، وتعددت المذاهب الفقهية شكلاً والسياسية محتوى ومضمونًا. وهنا ينبغي الانتباه إلى نقطتين مهمتين: الأولى أن تفسير النص الديني غالبًا لا يحمل توقيع صاحبه فحسب، وإنما يتم إضفاء طابع ديني مقدس عليه؛ فيصبح الاجتهاد هو الإسلام ذاته، ومعارضته أو نقده خروجًا من الملة ومروقًا عن الدين. والثانية أن اعترافنا بأن الحكم هو تجربة يقوم بها البشر، مسترشدين بالأوامر والنواهي الإلهية التي يفسرها ويجتهد بها ويطبقها بشر، يجعل من الممكن تصحيح التجربة، والتصدي لأي خلل قد يطرأ عليها. أما حين تطلق صفات القداسة على الجهد البشري مهما كان متميزًا، فإننا في حقيقة الأمر نضفي على البشر نوعًا من "العصمة" التي يستحيل بوجودها توجيه نقد أو تقييم مسيرة.

ولأن التسليم بوجود دور إنساني يتطلب باللغة السياسية برنامجًا، وباللغة الإسلامية فقهًا، فإن سيد قطب المتسق مع منطقه يرفض التسليم بالحاجة إلى الفقه في المجتمع الجاهلي، ويعد ذلك استدراجًا للمسلمين، وحتى لا نستبق القول، يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لنحدد رؤية قطب للمجتمع الجاهلي والمجتمع الإسلامي وكيف ينشأ.

المجتمع الجاهلي

المجتمع الجاهلي عند سيد قطب هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، وبتحديد أدق هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. وتتمثل هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي التشريع القانوني، فهو كل مجتمع يعتدي على حاكمية الله، وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي كل المجتمعات القائمة اليوم في الأرض، فتدخل فيه المجتمعات الشيوعية، والوثنية، واليهودية، والنصرانية، كما يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم أنها مسلمة، وإن لم تعتقد بألوهية أحد غير الله، إلا أنها تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، ومنها تتلقى نظامها وشرائعها وقيمها، وكل مقومات حياتها تقريبًا. لذا فإن سيد قطب يقرر ما يصفه بموقف "الإسلام"، ويحدد في عبارة واحدة أن "الإسلام يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها"، إذ إنها تلتقي في حقيقة واحدة، وهي أن الحياة فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده، وتلتقي في صفة واحدة هي صفة الجاهلية، وهي جاهلية مثل تلك التي عاصرها الإسلام أو أظلم، إذ إن كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم وفنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًّا هو كذلك من صنع هذه الجاهلية[353].

و"الجاهلية ليست فترة من الزمان، ولكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدًا، فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للإسلام والمناقضة للإسلام. والناس في أي زمان ومكان إما أن يحكموا بشريعة الله، دون فتنة عن بعض منها، ويقبلوها ويسلموا بها تسليمًا، فهم إذن في دين الله، وإما أن يحكموا بشريعة من صنع البشر، في أي صورة من الصور ويقبلوها فهم إذن في جاهلية، وهم في دين من يحكمون بشريعته، وليسوا بحال في دين الله"[354].

يُجمع الباحثون على التأثير البارز لأبـي الأعلى المودودي وكتابه المصطلحات الأربعة على تحديد مفهوم الجاهلية عند سيد قطب، إلا أن البعض يرد هذا المفهوم ابتداءً إلى أبـي الحسن الندوي[355]. لكن من الواضح أن قطب قد أغنى هذا المفهوم وأضاف عليه، ولعل إليه يعود الجهد الأساسي في ربط مفهوم المجتمع الجاهلي بمفهوم المجتمع الإسلامي الحركي، ومنهجه في التغيير، وهو الجهد الرئيسي الذي قام به في كتابه الشهير معالم في الطريق.

فالمجتمع الإسلامي هو فقط المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، هو المجتمع الذي تتمثل فيه عبودية الله وحده في معتقدات أفراده وتصوراتهم، كما تتمثل في شعائرهم وعباداتهم، وفي نظامهم الاجتماعي وتشريعاتهم، وإذا تخلف أي جانب منها فقد تخلف الإسلام نفسه عن الوجود. ولذا فإن المجتمع الإسلامي ليس هو المجتمع الذي يضم ناسًا ممن يسمون أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام[356].

نستنتج من ذلك أنه لا وجود اليوم للمجتمع الإسلامي، بل على حد قول قطب فإننا اليوم في جاهلية أظلم من الجاهلية الأولى، لذا يتوجب على أصحاب الدعوة الإسلامية أن يدعوا الناس إلى اعتناق العقيدة، حتى لو كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين، بمدلولها الحقيقي وهو رد الحاكمية إلى الله في أمرهم كله، وطرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحق لأنفسهم. وهذه القضية هي أساس الدعوة إلى الإسلام، كما كانت أساس الدعوة إليه أول مرة، وهي القضية التي تكفل بها القرآن المكي[357].

وعندما يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن مجتمعًا إسلاميًّا مستقلاً ومنفصلاً عن المجتمع الجاهلي يكون قد تكوّن ووُجد فعلاً، وهذه العصبة هي التي يطلق عليها اسم المجتمع المسلم، وتتم بذلك ولادة مجتمع جديد مشتق من المجتمع الجاهلي القديم، ومواجه له بعقيدة جديدة، ونظام جديد للحياة[358]. وهذه العقيدة يجب أن تتمثل في نفوس حية، وفي تنظيم واقعي، وفي تجمع عضوي، وفي حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها. ولأن الجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة، ولكنها تتمثل في تجمع حركي، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية لا يجوز - ولا يجدي شيئًا - أن يتمثل في نظرية مجردة، بل لا بد لها أن تتمثل في تجمع عضوي حركي، له وجود ذاتي مستقل ومنفصل عن التجمع العضوي الجاهلي، ويعمل تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي، تنظم الحركة وتنسقها لتأصيل وتعميق الوجود الإسلامي ومكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الجاهلي[359].

حركة هذا التجمع هي حركة هجومية دائمًا، فهنالك حتمية للجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، والإسلام لكونه منهج إله ونظام عالم، من حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تقيد من حرية الإنسان في الاختيار، ومن حقه أن يزيل العقبات كلها من طريقه من أجل تحرير البشرية بأسرها؛ ذلك أن المعسكرات المعادية للإسلام قد تؤثر أن لا تهاجم الإسلام إذا تركها تزاول عبودية البشر داخل حدودها الإقليمية، ولكن الإسلام لا يهادنها، إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه في صورة أداء الجزية، ضمانًا لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها[360].

نحن أمام مشروع تغيري شامل، وانقلاب عميق في المنهج والممارسة والتفكير، يرى أن العالم كله يعيش في جاهلية فلا ييأس، يبدأ عنده المجتمع الإسلامي من ثلاثة أفراد، ومن هذه اللبنة الأولى ينطلق لتغيير الواقع في المجتمعات الإسلامية (الجاهلية)، ولا يكتفي بهذا، بل يرفض مهادنة الدول الكبرى مصرًّا عليها أن تدفع الجزية وأن تنصاع لدعوته العالمية، ومصرًّا على إعادة صياغة العالم بأسره، دون أن يحفل برؤية واقعية للعالم من أجل أن يكتشف أسس تغييره أو التعامل معه.

ولعل أول ما نتج عن هذه الأفكار التي امتلأت بها صفحات **معالم في الطريق**، كان نشوء حركات التكفير والهجرة، التي دعت إلى الانعزال عن المجتمع الجاهلي المحيط، مما دفع بعدد من الباحثين المسلمين[361] إلى محاولة التصدي لهذه التيارات، من منطلق رفض تأويل نصوص سيد قطب،

إلا أن هذه المحاولات اصطدمت بداية بوضوح قطب الشديد، ورفض منهجه لأي تفسير يتسم بقدر من الاعتدال. ولعل دافع هؤلاء تمثل في محاولة الدفاع عن سيد قطب وعدالة قضيته أمام النظام السياسي السائد آنذاك، ومن هنا يمكن تفسير التغيير الذي طرأ على مواقفهم من ذات النصوص بعد أن هدأت حدة المواجهة السياسية، وأصبح العهد الناصري في مصر من آثار الماضي.

انصب دفاع هؤلاء في محاولتهم اشتقاق الأصل اللغوي لكلمة الجاهلية، نافين عنها أن يكون معناها الوحيد هو الكفر، لكنهم عندما يصطدمون بنص قطب الذي يقول فيه: "المسألة في حقيقتها مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، وهذا ما يجب أن يكون واضحًا، أن الناس ليسوا مسلمين - كما يدعون - وهم يحيون حياة الجاهلية. ليس هذا إسلامًا، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم على رد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد[362]. يؤولون ذلك بأنه ينطبق على المجتمع الجاهلي لكنه لا ينطبق على الأفراد المسلمين في داخله[363]، لكن يبدو أن أنصار التكفير كانوا أقرب إلى فهم سيد قطب من أصدقائه، إذ إنهم يضعون هذا النص في سياق تفكير قطب وحديثه عن القرآن المكي والمجتمع - التنظيم- الإسلامي، والمفاصلة الشعورية مع المجتمع الجاهلي[364]، والتي تطورت لاحقًا لتعلن كفر من لا يقول بكفر مخالفيهم! إزاء ذلك ونمو هذه الجماعات أصدر حسن الهضيبـي المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين كتابه **دعاة لا قضاة**، والذي خصصه للرد على هذه الأفكار. كما جنح البعض إلى نفي أن تكون دعوة قطب للمفاصلة الشعورية تعني مفاصلة حسية مادية[365].

لجأ هؤلاء إلى تجزئة أفكار سيد قطب، وعزلها عن سياقها العام في محاولة لتبرير كل فكرة على حدة، لكنهم وقفوا عاجزين عن تبرير مفهومه عن دار الإسلام ودار الحرب، فهو يعلن صراحة أن "لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام.. ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية"، "فهناك دار واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة.. وما عداها فهو دار حرب"[366]. وإزاء هذا النص القريب بل والمطابق لنصوص تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، وهذا الوضوح الذي لا يمكن قراءته بغير ما هو عليه، فإنهم يرفضون أن يسمي بلاد المسلمين ببلاد حرب، مفضلين القول إنها بلاد إسلامية غلب عليها أهل الضلال وسكانها مسلمون بلا خلاف، مبررين نصوصه تلك بأن الانفعال هو أملاها لا التدبر، والألم لا التمحيص[367]. ولعل هذا التبرير ينطبق في ذات الوقت على أولئك الذين دافعوا عنه في مرحلة الانفعال والألم لينتقدوه فيما بعد عندما حان وقت التدبر والتمحيص، وليرفضوا كليًّا فكرة المجتمع الجاهلي من أساسها[368].

المجتمع المسلم

يفترض سيد قطب أن المجتمع "المسلم" هو في حقيقته مجتمع جاهلي، وأن المجتمع المسلم الحقيقي في إسلامه هو تلك العصبة (التنظيمية) التي يدعوها إلى المفاصلة والعزلة والاستعلاء على المجتمع الجاهلي، معتبرًا بذلك وكأنه ما زال يعيش في المرحلة المكية، أوجد هذا البناء الفكري المقترن مع ضغط السلطات الحاكمة، الأرضية المادية المناسبة لنشوء حركات إسلامية متطرفة، تكرر في عصرنا تراث الخوارج الفقهي والسياسي.

إنّ مكمن الخطورة هنا يتمثل في أن حبل التكفير قد ألقي على غاربه، بحيث أصبح من حق أي عصبة مكونة من ثلاثة أشخاص أن تعلن أنها هي وهي فقط المجتمع الإسلامي، وما عداها فهو جاهلية وضلال، كما أن الحديث عن مرحلة الاستضعاف المكي أدى إلى تجزئة الأحكام الإسلامية، وبروز أفكار غريبة، ونشوء مشكلات اجتماعية نابعة من قيام هذه الجماعات بتطبيق فقهها الذي ارتأته، كأن تقوم المرأة بترك زوجها بحجة كفره[369]. أو ما نشاهده اليوم من ممارسات غريبة في سوريا والعراق وأجزاء أخرى، يمكن أن تؤدي إلى ارتباك كبير في حياة الفرد المسلم الذي تجابهه

يوميًا وفي كافة نشاطاته الاجتماعية عناصر الغزو "الجاهلي"، كما يمكن أن تؤدي إلى انحسار الحضور الاجتماعي للإسلام وتجسيده في "فئة" مهددة باستمرار بأحداث السياسة الزمنية[370].

وإذا كان سيد قطب لا يتحمل مسؤولية كل هذا الجنوح، إلا أنه هو والمودودي قد وضعا المدماك الأول والأساس المتين للبناء النظري لهذه الجماعات، وشكلا الإطار المرجعي لها. وتعبر طقوس الانتماء لهذه الجماعات ناتجة عمليًا عن تلك الأفكار، إذ يتم الانتقال إلى الكيان الإسلامي بعد النطق بالشهادتين، منتقلاً بذلك من الكيان الذي يشرك بالله (المجتمع الجاهلي) إلى كيان يسلم له ويعطيه كل ولائه، لذا فان النطق بالشهادتين لا يكفي[371]، إذ إن دخول الفرد في الكيان هو شرط الحكم بالإسلام، أي إن دائرة التكفير تمتد لتشمل كل من هو خارج هذا الكيان، ذلك أن بعض مجموعات الإخوان والتبليغ في داخل المعتقلات بدأت معًا في تجسيد كتابات قطب عن الجاهلية والمجتمع المعاصر، وكيف أنه أصبح جاهليًا، واستخلصوا منها فهمًا خاصًا هو أن المجتمع المسلم قد ارتد كافرًا[372].

الفقه والاجتهاد

يطلب منا سيد قطب أن نتبعه للثورة، وتحطيم جاهلية القرن العشرين، وبناء المجتمع الإسلامي، دون أن نسأله برنامجًا أو نظرية أو اجتهادًا، أو حتى دون أن نناقشه؛ فالمنهج المطلوب هو منهج التلقي للتنفيذ، فعنده "لا بد أولاً أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة لا إله إلا الله، وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة. وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع.. وعندئذ يبدأ هذا الدين في تقرير النظم، وسن التشريعات لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع"[373].

يستند قطب في موقفه الرافض للبرنامج والفقه والنظرية إلى أن القرآن المكي ظلّ ينزل على الرسول (ص) ثلاثة عشر عامًا كاملة، يحدثه فيها عن قضية واحدة، هي قضية العقيدة ممثلة في قاعدتها الرئيسية الألوهية والعبودية بحسب تعبير قطب، والذي تطور إلى تعبير الولاء والبراء[374] بحسب السلفية الجهادية. ويرى قطب أن القرآن المكي لم يتجاوز "هذه القضية الأساسية إلى شيء مما يقوم عليها من التفريعات المتعلقة بنظام الحياة". ويبدو واضحًا أن قطب يعتبر المرحلة مرحلة استضعاف شبيهة بالمرحلة المكية، حيث "لم يكن للمسلمين سلطان على أنفسهم ولا على مجتمعهم، وما كانت لهم حياة واقعية مستقلة هم الذين ينظمونها بشريعة الله"، فلما أن صار لهم دولة في المدينة ذات سلطان، تنزلت عليهم الشرائع، وتقرر لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية، والذي تكفل له الدولة النفاذ"[375].

وهنا يعترض قطب بشدة على فكرة الاجتهاد في الفقه لمواجهة المشكلات التي تعترض المجتمع الجاهلي، مبررًا اعتراضه بأن الإسلام "ليس نظرية تتعامل مع الفروض"، إنه منهج "يتعامل مع الواقع"، لذا لا بد من قيام المجتمع المسلم أولاً، "وبعد أن يوجد الناس الذين هذه عقيدتهم، ويصبح لهم السلطان الفعلي في مجتمعهم، تبدأ التشريعات لمواجهة حياتهم الواقعية". وهذا ما يريده الله لهذا الدين ولن يكون إلا ما يريده الله.. مهما كانت رغبات الناس. يعتقد سيد قطب جازمًا أن هذه طبيعة الدين وهي منهج إلهي لا يملك البشر حق تغييره، "وهو بهذه الطبيعة صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبها يصنع الأمة المسلمة في كل مرة يراد بها إخراج الأمة

المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة"[376].

كما أن الإلحاح في فتح باب الاجتهاد الإسلامي حسب قطب هو من بعض خصائص الجاهلية حولنا التي تتعمد أن تحرج المخلصين، فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه، وماذا أعددتم لتنفيذه من بحوث ودراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة؟ كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية.. وكأنما هم مسلمون لحاكمية الله

راضون بأن تحكمهم شريعته.. وهي سخرية هائلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة.. والجاهلية بهذا الإحراج تريد أن تجد لنفسها علة في نبذ شريعة الله، واستبقاء عبودية البشر للبشر.. وأن تصرف العصبة المسلمة عن منهجها الرباني، الذي يساوي الحقيقة ولا انفصام بينهما، والتزام المنهج ضروري كالتزام العقيدة وكالتزام النظام في كل حركة إسلامية، بعيدًا عن المناهج الغربية التي لا يمكن أن تحقق المنهج الإسلامي[377].

لكن ما هي ضمانة المجتمع المسلم في حكم رشيد؟ يرى قطب أن ضمانة المنهج الإسلامي كامنة في ضمير المسلم، منبعثة من إيمانه، فمتى وجد الإيمان بهذا الدين وجدت معه أقوى ضماناته[378].

لا يجدي مع مجتمعنا الراهن بحسب سيد قطب فقه ولا اجتهاد؛ لأننا نعيش في مجتمع شبيه بالمجتمع المكي، وهو رأي قاد دعاة التطرف والتكفير إلى نتائج واجتهادات تنسجم مع دلالات المجتمع الجاهلي ومرحلة الاستضعاف المكية، على أن من أخطر النتائج التي يمكن التوصل إليها عبر هذا المنطق هو تجزئة الأحكام الإسلامية مما يقلب المفاهيم الإسلامية رأسًا على عقب؛ فالإسلام أقام دولته في المدينة وله أحكامه ومفاهيمه التي نحتاج إلى فهمها في ضوء تطورات العصر.

يرفض يوسف القرضاوي المقارنة بين المجتمع المكي ومجتمعنا الحاضر، كما يرفض نعت مجتمعنا بالجاهلية، ويرى أن مظاهر الفصل بين الدين والشريعة لدى الشريحة المتأثرة بالثقافة الغربية ينبغي اعتبارها تدينًا منقوصًا، وليس جاهلية تقتضي دعوة صاحبها إلى الإسلام من جديد، معتبرًا أن المشكلات الجديدة في واقع مجتمعاتنا الحديثة ليست وليدة المجتمع الجاهلي بقدر ما هي وليدة التطور الاجتماعي والتقدم التقني[379].

يتطابق هذا الاستنتاج مع ما توصل إليه كاتب آخر حين يؤكد أن جاهلية العصر الحديث - بفرض وجودها - هي جاهلية أرقى درجات التفاعل بين الإنسان والطبيعة، جاهلية التكنولوجيا المتقدمة والفلسفات العقلية والاجتماعية، ومواجهة ذلك يحتاج إلى منهج اعتقادي عقلي شديد الرقي لمواجهة منطقها[380]. وهذا إذا كان يحتاج إلى شيء فهو الاجتهاد العقلي، إلى استخدام العقل وليس إلغائه، ومواجهة المجتمع ومشكلاته الحقيقة وليس القفز عنها.

تبقى نقطة واحدة في هذا السياق، وهي الضمانة التي يقدمها لنا قطب بديلاً عن الفقه والاجتهاد، ومانعًا للانحراف والسقوط، والمتمثلة في ضمير الشخص المسلم، وهي نقطة أحيل الرد عليها إلى خطاب سيد قطب الذي يرى أن ظاهرة الصحابة لم تتكرر، ويقود إلى عدم الاعتراف بشرعية إسلامية للتاريخ الإسلامي الذي صنعه وصاغه مجتمعات وأفراد مسلمون، وهو ما سنتطرق إليه في السطور القادمة.

الأمة والتاريخ الإسلامي

الأمة الإسلامية كما يعرفها سيد قطب ليست الأرض التي كان يعيش فيها الإسلام، وليست الأقوام التي كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي، وإنما "هي جماعة من البشر، تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي"، وانطلاقًا من هذا التعريف، يقرر قطب أن "هذه الأمة قد انقطع وجودها منذ قرون كثيرة.. منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض"[381]. لكن متى تم هذا الانقطاع؟ وهل من إشارة تنبئنا بتاريخ انقطاع الحكم بشريعة الله، أي بلغة الخطاب القطبـي الحكم بحاكمية البشر، والدخول مرة أخرى في سياق المجتمع الجاهلي، وانقطاع الأمة الإسلامية؟ يشير قطب إلى أن ذلك تم "منذ قرون كثيرة". وثمة إشارات أخرى تقول إن المجتمع الإسلامي كان فقط أيام الرسول (ص) والصحابة، إذ إن ظاهرة الصحابة هي "الجيل الأول الذي لم يتكرر في التاريخ"[382]. وبانتصار المؤمنين أيام الرسول (ص) "تم للمرة الوحيدة في تاريخ البشرية أن أقيم منهج الله مهيمنًا على الحياة في صورة لم تعرفها

البشرية قط من قبل ولا من بعد" [383]. ثم ألا تدل تلك المواصفات التي وضعها قطب للمجتمع الإسلامي عن انقطاعه بعد مرحلته الذهبية أيام الرسول والصحابة، حيث "إذا تخلف عن الوجود جانب من الجوانب، فقد تخلف الإسلام نفسه عن الوجود" [384].

ترى أين كان ضمير الفرد المسلم ضمانة تطبيق المنهج الإسلامي خلال كل تلك القرون التي اكتشفنا أنها قرون جاهلية، ليس لها من الإسلام إلا الاسم. على أن سيد قطب يوافق وفي معرض مقارعة الغرب وإثبات أن علومه هي في الأساس علومٌ إسلامية، وفي إطار فضل الحضارة الإسلامية على أوروبا، وكذلك حين يكون المطلوب تثبيت الإخوان في السجون، وإثبات إمكانية استرداد القيادة العالمية، فإنه يوافق على أن ثمة مستويات متفاوتة، كلها أرفع من مستويات الجماعات الأخرى في أرجاء الأرض، حققها المجتمع المسلم قرابة ألف عام، ولكنها أدنى من القمة السامقة الفريدة (في عهد الرسول والصحابة)، بفعل ثقل وضغط الرواسب الجاهلية التي تراكمت حتى جذبت الجسم كله من تلك القمة السامقة إلى الأرض المستوية[385].

هل ثمة تناقض بين منطوق الخطابين؟ بالتأكيد كلا، ولكن حين يكون المطلوب مقارعة الغرب وتثبيت الجماعة المسلمة فلا مناص من الإشادة بعظمة الإسلام وتاريخه في مستوياته المختلفة قربًا أو بعدًا عن القمة، أما حين يكون المطلوب تحديد معالم التغيير والثورة على المجتمع الجاهلي فلا مفر من الوصول بالنظرية إلى قمة نقائها. عندما يقر بأن الإسلام له قمة واحدة، ما لبث أن استحال التاريخ الإسلامي بعدها تاريخًا جاهليًا، وحتى إذا سلمنا أن هنالك خطًّا بيانيًا يزداد هبوطًا كلما ابتعدنا عن تلك القمة التي بلغها في عصره الذهبـي، فإننا سنكون أمام مثال محبط يقدم تصورًا يؤدي إلى إلغاء التاريخ، إذ إن المسار التاريخي عندما يصبح تدهورًا مستمرًّا بالنسبة إلى نقطة بداية عليا، لا يعود تاريخًا بالمعنى الصحيح، ويسقط الزمن الواقع بين عصره وذلك الزمن، وتسقط التحولات الهائلة التي طرأت خلال ذلك الزمن، ومداها ودورها في حياة الإنسان[386]. والأهم من ذلك أنه يحفر فجوة تزداد عمقًا كل يوم، وقد يكون من المستحيل عبورها ضمن منطق هذا الخطاب.

الحرية والحضارة

يتبنى سيد قطب مفهومًا مختلفًا للحرية ويربطهما بمفهوم الحاكمية، إذ يرى أن "الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر، وعبودية الإنسان للإنسان.. ثم يطلق البشر بعد ذلك أحرارًا في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم بعد رفع الضغط السياسي عنهم" [387]. فالحرية الحقيقية للإنسان تكمن في تخلصه من عبودية الإنسان للإنسان، وإرجاع الحاكمية لله وحده.

يلاحظ أن هذا الموقف يعتمد على الوعي بعد التغيير لا قبله، حين يخلى بين الدعوة وبين الأفراد وهم متحررون من مؤثرات الجاهلية التي يعيشون فيها، لذلك حين توجد تلك العقبات لا بد من إزالتها بالقوة أولا للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله وهو طليق من هذه الأغلال[388]. كما أن الحرية التي يعترف بها قطب هي حرية الأفراد وليست حرية المجتمعات المغايرة في العقيدة أو الاتجاه، بل على هذه المجتمعات أن ترضخ للمنهج الإلهي وتخلي بين أفرادها وبين الدعوة، وعندها تأتي حرية الفرد في القبول بالعقيدة أو رفضها والبقاء على عقيدته، دون وجود أي ضغط من مجتمعه السابق. هذه الحرية مقيدة من جانبين، فهي أولاً تحول دون الفرد واندماجه في تكوين جماعي مناهض للمنهج (الإلهي) السائد؛ لأن هذا التكوين سيعتبر مجتمعًا جاهليًّا ينبغي تفكيكه، والثاني أن حرية الاختيار للفرد محصورة في الاختيار بين الأديان السماوية الثلاثة فحسب.

العلاقة بين المجتمع الإسلامي وبين المجتمعات غير الإسلامية تقوم على أساس أن الإسلام هو الأصل العالمي الذي على البشرية كلها أن تفيء إليه، أو أن تسالمه[389]، فلا تتصدى لدعوته بأي حائل من نظام سياسي أو قوة مادية، بل وتخلي بينه وبين أفرادها لنشر الدعوة الإسلامية، وضمان

حرية التبليغ، وللفرد الحق في أن يختاره أو لا يختاره، ولكن لا يقاومه أو يحاربه.

وعندما تكون "الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملاً وحقيقيًّا من العبودية للبشر.. وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية؛ لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطبقة لكل فرد في المجتمع.. ولا حرية ولا كرامة للإنسان في مجتمع بعضه أفراده يشرعون وبعضه عبيد يطيعون"[390].

ترى هل يوافق قطب أن يتمتع الآخرون بنفس شروط الحرية التي يتبناها لنفسه ومجتمعه؟

أما المجتمع المتحضر عند قطب فهو المجتمع الإسلامي الذي يتجمع فيه الناس "على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي. أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف، أو بالمصطلح الإسلامي المجتمع الجاهلي"[391].

ويعتبر سيد قطب أن الحضارة المعاصرة المادية تشكل وجهًا آخر من أشكال الجاهلية، بل ويصمها بالتخلف في حين يرى أن الحضارة الحقيقية تكمن في المجتمع الإسلامي وقمتها تتبع من تطبيق مبدأ حاكمية الله وخلافة الإنسان في الأرض[392].

على أن موقف سيد قطب من الحضارة الغربية لا يعتبر جديدًا كل الجدة على الفكر الإسلامي الحديث، إذ إن جذور هذا الموقف موجود لدى الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وإقبال[393]. على أن الإسهام الأكبر الذي قدمه قطب في هذه المسألة يتمثل في تأكيده على ضرورة "تعديل" الحضارة الغربية، وبناء حضارة جديدة على أساس "واقعي مثالي"، تتحقق فيها إنسانية الإنسان وتنسحب منها النزعة المادية الخالصة للتقدم، لتحل محلها حلة من المدنية الإنسانية والأخلاقية تفارق حال المدنية الراهنة[394].

ينطلق سيد قطب من موقفه الرافض للحضارة الغربية من موقعه الأيديولوجي، وينسحب ذلك الرفض على كل مشتقاته الأيديولوجية المتمثلة في الفلسفات "المادية" المختلفة، والأنظمة السياسية المسرفة في "فردانيتها" أو في "جماعيتها"، رأسمالية كانت أو شيوعية. ويلاحظ أن هذا الموقف يدعم نزعة الرفض والاحتقار للحضارة الغربية ومعطياتها "العلمية الإنسانية" على مستوى المعرفة، كما حال دون تفهم أفضل للظروف التي ولدت الحركات الاجتماعية، وللأهداف التي نصبتها هذه الحركات لنفسها في أوضاع الاستغلال الرأسمالي القائمة. هذا على الرغم من أن سيد قطب كان من أكبر المنافحين عن مبدأ العدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني[395]. ويلاحظ هنا أن ثمة توجهًا يربط جماعات الإسلام السياسي - باستثناء الجماعة الإصلاحية - يتمثل في العداء التاريخي للتحديث وللنموذج الحضاري الغربي. وقد شكل رفض التبعية الكاملة للنموذج الحضاري الغربي ومكوناته المرجعية التي أدت - وما زالت - إلى التغريب وسحق الهوية الوطنية، والتبعية والاستغلال بكافة أشكالهما، نقطة بداية لمحاولة بناء نموذج حضاري مستقل عن المغايرين حضاريًّا، ومن ثم نفي الهيمنة الحضارية[396]. ولكنها نقطة بداية سرعان ما تتشعب الطرق أمامها، والتي يؤدي بعضها، وبعد مسيرة دائرية طويلة، إلى مزيد من التخلف الحضاري، وبالتالي إلى ازدياد في منسوب التبعية للغرب ذاته.

خلاصة

شكل فكر المودودي وخبرة الاستبداد والاضطهاد التي عاشها الإسلام السياسي قاعدة لأفكار سيد قطب، وكان لهم الأثر الأكبر في جنوح الحركات الإسلامية نحو التطرف، بل يمكن القول إن التيار السلفي الجهادي قد جمع ما بين العقائد السلفية وأفكار سيد قطب من خلال تركيزه على مفهوم الحاكمية، والولاء والبراء، واختياره طريق "الجهاد" ضد المجتمعات "المرتدة"، بوصفه المشروع الوحيد الفاعل للتغيير [397]. وهو ما أدى إلى قيام حركات التكفير والهجرة وصولا إلى القاعدة والنصرة والدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش"، مستفيدة من عوامل الإقصاء والتحريض المذهبي، وتآكل الدولة العربية المعاصرة، ونشوء ظروف دولية وإقليمية مناسبة لتحركها.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن سيد قطب قد وضع المدماك الأول والأساس المتين الذي راكمت عليه هذه الحركات بنيانها.

وإذا كانت هذه إشكالية الحركات الإسلامية اليوم في بعض تعبيراتها العنيفة، فإن التمييز دومًا بين موقف "الإسلام" كمنظومة متكاملة، وبين موقف المجتهد أو الباحث أو التنظيم من أي قضية تتعلق به، تبقى هي الضمانة الأولى لحرية الرأي، وحرية النقد، بل وحرية العقيدة ذاتها، وهي تكتسب أهمية خاصة لإحداث التفاعل الضروري بين مختلف الاتجاهات الإسلامية، وفي داخلها من جهة، وبينها وبين الاتجاهات الوطنية الأخرى، في سعيهم الدؤوب نحو الخلاص والحرية.

Notes

[1←]

لسهلجي. النور من كلمات أب-ي طيفور، ملحق بكتاب بدوي، عبد الرحمن. شطحات الصوفية (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1949، ص 68).

[2←]

بن الجوزي، جمال الدين. تلبيس إبليس (القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، 1368هـ، ص 345).

[3←]

لسهلجي، ص 69.

[4←]

لهجويري، أبو الحسن. كشف المحجوب، ترجمة د. إسعاد قنديل (بيروت، دار النهضة العربية، 1980، ص 576-577).

[5←]

تبنى د/ عبد الحليم محمود وجهة النظر هذه، وهو يختلف في ذلك مع الإمام ابن الجوزي. قارن محمود، عبد الحليم. أبو يزيد البسطامي سلطان العارفين (القاهرة، دار التراث العرب-ي، بدون تاريخ، ص 53-56 مع ابن الجوزي ص 341-350).

[6←]

لحق بكتاب بدوي، ص 70.

[7←]

J.Arberys.Muslim Saints and Mystres Eprsodes from Attars Tadhkart (London، Routledge and K. PAUL، 1976، P 101

[8←]

لسهلجي، ص 71.

[9←]

قارن: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، الملحقة بكتاب بدوي، ص 168، مع Arbery ص 101.

[10←]

لسهلجي، ص 71.

[11←]

لسهلجي، ص 108-109.

[12←]

لسهلجي، ص 47.

[13←]

لجرجاني، علي بن محمد الشريف. كتاب التعريفات (بيروت، مكتبة لبنان، 1969) ص 135.

[14←]

لجرجاني، ص 137.

[15←]

لهجويري، ص 317.

[16←]

لمرجع السابق، ص 317.

[17←]

لمرجع السابق، ص 76.

[18←]

لسهلجي، ص 56-57.

[19←]

لمكي، أبو طالب. قوت القلوب في معرفة المحبوب (القاهرة، مكتبة الحلبـي، 1961) ص 70.

[20←]

لسهلجي ص 48.

[21←]

لمرجع السابق، ص 93.

[22←]

لمرجع السابق، ص 92.

[23←]

بن الجوزي، تلبيس، ص 167.

[24←]

ارن: القشيري، أبو القاسم. الرسالة القشيرية (القاهرة، مكتبة صبح، 1957، ص 14 مع الهجويري ص 213).

[25←]

لسهلجي، ص 50.

[26←]

لطوسي، أبو نصر السراج. اللمع (القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960) ص 249.

[27←]

لسهلجي، ص 51-52.

[28←]

لهجويري، ص 593.

[29←]

لسهلجي، ص 136.

[30←]

لمرجع السابق، ص 107.

[31←]

لسلمي، أبو عبد الرحمن. طبقات الصوفية (لندن، مطبعة بريل، 1960) ص 66-67.

[32←]

بن الجوزي. مرآة، ص 125.

[33←]

ارن السهلجي، ص 117، مع القشيري، ص 114.

[34←]

لمرجع السابق.

[35←]

لمكي، ص 269.

[36←]

لسلمي، ص 67، كذلك السهلجي، ص 133.

[37←]

لسهلجي، ص 54.

[38 ←]

لهجويري، ص 427.

[39 ←]

سورة النازعات (40).

[40 ←]

سورة يوسف (53).

[41 ←]

لهجويري، ص 430.

[42 ←]

لمرجع السابق، ص 620.

[43 ←]

لسهلجي، ص 100.

[44 ←]

ردت بصيغ مختلفة تحمل نفس المعنى. قارن ابن الجوزي. تلبيس إبليس ص 210، مع السهلجي ص 99، وكذلك وردت على أن ذلك "أهون ما لقيت منه نفسه" في القشيري ص 14. ووردت بشيء من الإطالة في السلمي. جوامع آداب الصوفية، تحقيق أ. كولبرغ (القدس، معهد الدراسات الأفرو آسيوية، الجامعة العبرية، 1967) ص 99.

[45 ←]

قارن المكي ص 74-75، مع السهلجي، ص 87، ومع (Arbery) ص 112.

[46 ←]

لهجويري ص 626.

[47 ←]

بن الجوزي. مرآة الزمان، ص 165.

[48 ←]

عفيفي، أبو العلا. التصوف: الثورة الروحية في الإسلام (القاهرة، دار المعارف 1963) ص 90.

[49 ←]

قول الإمام ابن الجوزي إن هذا الحديث لا أصل له، وفي إسناده مجاهل لا يعرفون. تلبيس إبليس ص 321.

[50 ←]

ارن ابن الجوزي. تلبيس إبليس ص 321-322، مع السهلجي ص 88.

[51 ←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 322، وكذلك السهلجي ص 77.

[52 ←]

لسهلجي، ص 84.

[53 ←]

لهجويري، ص 318.

[54 ←]

لقشيري، ص 14.

[55 ←]

لهجويري، ص 318.

[56←]

ارن: الطوسي ص 144، الهجويري ص 453، القشيري ص 14، السهلجي ص 65.

[57←]

لهجويري ص 452.

[58←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 168.

[59←]

لقشيري ص 14، وكذلك الهجويري ص 371، والسلمي، ص 63.

[60←]

لسلمي ص 64، والقشيري ص 142.

[61←]

لسهلجي ص 130.

[62←]

لسلمي ص 62، كذلك السهلجي ص 130.

[63←]

ارن القشيري ص 141 مع الطوسي الذي ينسبها إلى يحيى بن معاذ.

[64←]

لقشيري ص 141.

[65←]

سورة المائدة (83).

[66←]

ارن السلمي ص 64 مع الهجويري ص 512 الذي ينسب هذا القول البليغ للإمام علي بن أبـي طالب رضي الله عنه.

[67←]

لهجويري، ص 517.

[68←]

لسلمي ص 64، وكذلك السهلجي ص 135.

[69←]

لقشيري ص 142-143.

[70←]

ارن الطوسي ص 57، مع القشيري ص 142 حيث ينسبها إلى الجنيد.

[71←]

لجرجاني ص 85.

[72←]

ارن الهجويري ص 532، مع القشيري ص 144 حيث ينسبها إلى رويم البغدادي.

[73←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 335.

[74←]

لهجويري ص 77.

[75←]

لقشيري ص 141.

[76←]

سورة يونس (62).

[77←]

سورة البقرة (257).

[78←]

سورة آل عمران (68).

[79←]

سورة الجاثية (19).

[80←]

سورة الشورى (28).

[81←]

سورة الشورى (28).

[82←]

عفيفي ص 29.

[83←]

لقشيري ص 117.

[84←]

لهجويري ص 452.

[85←]

لطوسي ص 400 كذلك ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص 168، والقشيري ص 14.

[86←]

لطوسي ص 400.

[87←]

لهجويري ص 476.

[88←]

لسهلجي ص 112.

[89←]

لمرجع السابق ص 112.

[90←]

لمرجع السابق ص 69.

[91←]

لقشيري ص 117.

[92←]

لهجويري ص 476.

[93←]

لكلاباذي، أبو بكر. التعرف لمذهب أهل التصوف (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1969) ص 85.

[94←]

لمرجع السابق.

[95←]

لسهلجي ص 66.

[96←]

لمرجع السابق.

[97←]

Arbery p 116-117

[98←]

لجرجاني ص 176.

[99←]

لسلمي ص 153-155.

[100←]

لقشيري ص 37.

[101←]

لجرجاني ص 176.

[102←]

ارن بدوي ص 19-20، مع ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص 342، 344.

[103←]

لطوسي ص 459.

[104←]

لسهلجي ص 111.

[105←]

ارن الهجويري ص 450-499، السهلجي ص 65، 135 وبصيغة مختلفة في ص 73، والقشيري ص 38.

[106←]

لهجويري ص 490، القشيري ص 38.

[107←]

لسهلجي ص 64.

[108←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 344.

[109←]

لسهلجي ص 56.

[110←]

لهجويري ص 476، الطوسي ص 464.

[111←]

سورة الإسراء (13).

[112←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 346.

[113←]

لمرجع السابق ص 345.

[114←]

لسلمي. جوامع ص 10، كذلك السلمي. طبقات ص 62، والطوسي ص 267.

[115←]

لقشيري ص 14.

[116←]

لسهلجي ص 70.

[117←]

لمرجع السابق ص 67.

[118←]

لسلمي. جوامع ص 62.

[119←]

لسهلجي ص 81.

[120←]

Arbery، p 119

[121←]

لسلمي. طبقات ص 65.

[122←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 336.

[123←]

ارن ابن الجوزي. تلبيس إبليس ص 341، مع السهلجي ص 114.

[124←]

بن الجوزي. تلبيس إبليس ص 346.

[125←]

شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (المقتول). ولد وعاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، وقتل وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين من العمر، بعد مجابهة مع العلماء السنة في حلب. وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم، يطلق عليه المؤرخون لقب "الشيخ المقتول" أو "شيخ الإشراق".

حول حياة السهروردي، وقصة مقتله، ومؤلفاته، انظر:

لشهرزوري، شمس الدين. نزهة الأرواح وروضة الأفراح. تحقيق السيد خورشيد أيم أي (حيدر آباد، الهند، مطبعة مجلس دار المعارف البريطانية، 1976) ص 119-143. كذلك: ابن خلكان، أبو العباس. وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ) ج 6 ص 288.

[126←]

لسهروردي، شهاب الدين. حكمة الإشراق. تحقيق هنري كوربان (طهران، إيران، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، أكاديمية الفلسفة الإيرانية، 1397هـ) ج2 ص 11.

[127←]

دوي، عبد الرحمن. المثل العقلية الأفلاطونية (الكويت، وكالة المطبوعات، بدون تاريخ) ص 9-11.

[128←]

لجرجاني، علي بن محمد الشريف. كتاب التعريفات (بيروت، مكتبة لبنان، 1985).

[129←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 11-12.

[130←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 6.

[131 ←]

صر، سيد حسين. ثلاثة حكماء مسلمين. ترجمة صلاح الصاوي (بيروت، دار النهار، 1971) ص 106.

[132 ←]

نظر: فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة كمال اليازجي (بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1974) ص 409. كذلك نصر، ص 100.

[133 ←]

صر، ص 91.

[134 ←]

لسهروردي، شهاب الدين. كتاب اللمحات. تحقيق إميل المعلوف (بيروت، دار النهار للنشر، 1969) ص 114.

[135 ←]

لسهروردي. كتاب اللمحات. ص 121.

[136 ←]

لسهروردي، شهاب الدين. هياكل النور. تحقيق محمد علي أبو ريان (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1957) ص 51.

[137 ←]

لسهروردي، شهاب الدين. رسالة في اعتقاد الحكماء (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الثاني). تحقيق هنري كوربان (طهران، أكاديمية الفلسفة الإيرانية، 1397 هـ) ص 266-267.

[138 ←]

لسهروردي. اللمحات، ص 116.

[139 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 49.

[140 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 51.

[141 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 50.

[142 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 49.

[143 ←]

لمرجع السابق، ص 55.

[144 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 3.

[145 ←]

لمرجع السابق، ص 202.

[146 ←]

لمرجع السابق، ص 201.

[147 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 23.

[148 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 201.

[149 ←]

بو ريان، محمد علي. أصول الفلسفة الإشراقية (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط2، بدون تاريخ) ص 299.

[150 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، حاشية ص 203-204.

[151 ←]

نظر السهروردي. هياكل النور ص 56، وكذلك شرح أبوريان ص 26.

[152 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 61-62.

[153 ←]

ضعف عدد من علماء الحديث هذا الحديث.

[154 ←]

سورة مريم، آية 19.

[155 ←]

لسهروردي. رسالة اعتقاد الحكماء، ص 265.

[156 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 236.

[157 ←]

سورة مريم آية 17.

[158 ←]

ستخدم السهروردي ألفاظ: الكلمة، الروح، النفس، النور المدبر، اسفهبد الناسوت، النور الإسفهبد كمترادفات تعبر عن معنى واحد، ألا وهو النفس الإنسانية.

[159 ←]

لسهروردي. رسالة أصوات أجنحة جبرائيل (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي) وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 151.

[160 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 200.

[161 ←]

لمرجع السابق، ص 216.

[162 ←]

بو ريان. أصول، ص 286.

[163 ←]

لمرجع السابق، ص 289.

[164 ←]

نظر: السهروردي. اللمحات ص 160، هياكل النور ص 53-54، حكمة الإشراق ص 206 -207.

[165 ←]

بو ريان. أصول، ص 290 -292.

[166 ←]

بو ريان. المرجع السابق، ص 286.

[167 ←]

لسهروردي. اللمحات ص 119-121.

[168 ←]

لسهروردي. اللمحات ص 113-114، وكذلك هياكل النور ص 51.

[169 ←]

لك فقط في اللمحات وهياكل النور حيث يردد مواقف المشائين.

[170 ←]

لسهروردي. اللمحات ص 114. كذلك حكمة الإشراق ص 204.

[171 ←]

نظر السهروردي. حكمة الإشراق ص 99، 100، 204، 213. كذلك سيد نصر. ثلاثة حكماء ص 91.

[172 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 213، 214.

[173 ←]

لسهروردي. اللمحات ص 115، ولم ينف وجودها أو وظيفتها في حكمة الإشراق.

[174 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 208.

[175 ←]

لسهروردي، حكمة الإشراق، ص 208.

[176 ←]

ىنري كوربان. "السهروردي المقتول"، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص 111-113.

[177 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 13.

[178 ←]

بو ريان. أصول الفلسفة الإشراقية، ص 303.

[179 ←]

ىيد نصر. ثلاثة حكماء مسلمين، ص 94.

[180 ←]

لسهروردي. رسالة أصوات أجنحة جبرائيل، ضمن كتاب بدوي، شخصيات قلقة.

[181 ←]

لسهروردي. هياكل النور، ص 85.

[182 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 255.

[183 ←]

حديث يذكره كثيرون من الصوفية ويرد في رسالة القشيري بألفاظ مختلفة.

[184 ←]

ىورة 53 النجم آية 8.

[185 ←]

لسهروردي. حكمة الاشراق، حاشية ص 255.

[186 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 222.

[187 ←]

قول الحلاج:

هيكلي الجسم نوري الصميم صمدي الروح ديان عليم

عاد بالروح إلى أربابها فبقى الهيكل بالترب رميم

[188 ←]

لسهروردي. نزهة الأرواح، ص 135.

[189 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 222.

[190 ←]

سورة النساء آية 56.

[191 ←]

سورة الأنعام آية 38.

[192 ←]

سورة المؤمن آية 11.

[193 ←]

سورة الدخان آية 56.

[194 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 223-234.

[195 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 330.

[196 ←]

بو ريان. أصول الفلسفة الإشراقية.

[197 ←]

لسهروردي. حكمة الاشراق، ص 230.

[198 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 226.

[199 ←]

لسهروردي. حكمة الإشراق، ص 226.

[200 ←]

سيد نصر. ثلاثة حكماء مسلمين، ص 75.

[201 ←]

حول سيرة الشيخ رفاعة الطهطاوي، انظر: الرافعي، عبد الرحمن. عصر محمد علي (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1951) ص 498- 540.

[202 ←]

نظر: عمارة، محمد. رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير (بيروت، دار الوحدة، ط1، 1984).

[203 ←]

عبد الملك، أنور. نهضة مصر (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983) ص 232.

[204 ←]

نظر: حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة كريم عزقول (بيروت، دار النهار، بدون تاريخ) ص 91. كذلك جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1979) ص 110. وأيضا الرافعي، عصر محمد علي، ص 500-503.

[205 ←]

يفين، ز.ل. الفكر الاجتماعي والسياسي في مصر وسوريا ولبنان. ترجمة بشير السباعي (بيروت، دار ابن خلدون، ط1، 1978) ص 26.

[206 ←]

لمرجع السابق ص 22.

[207 ←]

لمرجع السابق، ص 26.

[208 ←]

لمرجع السابق، ص 27، 46.

[209 ←]

لبشري، طارق. الخلف بين النخبة والجماهير "بحث ضمن ندوة القومية العربية والإسلام "(بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1981) ص 280.

[210 ←]

ىراب-ي، هشام. المثقفون العرب والغرب (بيروت، دار النهار، ط2، 1971) ص 25.

[211 ←]

وتسكي. تاريخ الأقطار العربية الحديث. ترجمة عفيف البستاني (بيروت، دار الفاراب-ي، ط8، 1985) ص 74-75.

[212 ←]

لطهطاوي، رفاعة. مناهج الألباب "ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ج1" (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1973) ص 474.

[213 ←]

لمرجع السابق، ص 441-442.

[214 ←]

لمرجع السابق، ص 425.

[215 ←]

نظر المرجع السابق الذي يفرد فيه الطهطاوي فصلا كاملا للحديث عن مناقب محمد علي، ص 411 وما بعدها.

[216 ←]

لمرجع السابق، ص 439، كذلك انظر حوراني، الفكر العرب-ي، ص 92.

[217 ←]

ارد، نازك. الرحالون العرب في حضارة الغرب (بيروت، مؤسسة نوفل، ط 1، 1979) ص 47-48، كذلك انظر زيادة، معن. مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2، 1985) ص 14، 15، 17، 45.

[218 ←]

يادة، المرجع السابق، ص 14 و17 و29.

[219 ←]

لرافعي. عصر محمد علي، ص 498-504.

[220 ←]

لطهطاوي، رفاعة. تخليص الإبريز في تلخيص باريز، "ضمن الأعمال الكاملة" ج2 ص 184.

[221 ←]

لمرجع السابق، ص 192.

[222 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 28.

[223←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 171.

[224←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 93.

[225←]

لمرجع السابق، ص 92.

[226←]

عمارة. رفاعة الطهطاوي، ص 112.

[227←]

ارن المرجع السابق ص 128-133 مع الرافعي، عصر محمد علي، ص 539.

[228←]

عمارة. رفاعة الطهطاوي، ص 84-86.

[229←]

نظر: الطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 17، ومناهج الألباب، ص 406، كذلك حوراني. الفكر العربـي، ص 104، 107، 108.

[230←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 11.

[231←]

ارن: القرني، عزت. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1980) ص 29.

[232←]

ارن: حوراني. الفكر العربي، ص 121-122، كذلك يارد الرحالون العرب، ص 27.

[233←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 534.

[234←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 7.

[235←]

ارن شرابـي: المثقفون العرب ص 35، مع عبد الملك: نهضة مصر، ص 44.

[236←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 9.

[237←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 288، 443.

[238←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 15، 19.

[239←]

لمرجع السابق، ص 212-215.

[240←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 265.

[241 ←]

نظر زيادة. ندوة القومية العربية والإسلام ص 264، جوزيف مغيزل، نفس المرجع ص 131-132.

[242 ←]

حول العلاقة بين البيان "العلوم العربية الإسلامية"، والبرهان "الفلسفة اليونانية"، والعرفان "التراث الفارسي والهرمسي" في تلك الحقبة التاريخية، انظر كتاب: الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربـي (بيروت، دار الطليعة، 1984).

[243 ←]

جدعان. أسس التقدم، ص 122.

[244 ←]

عماره. الطهطاوي. ص 200 كذلك الطهطاوي، المرشد الأمين، ص 103

[245 ←]

لطهطاوي. رسالة القول السديد في الإجتهاد والتجديد. عن عمارة. الطهطاوي ص 185

[246 ←]

جيب. الرحلة إلى الغرب، ص 31

[247 ←]

لبشري. القومية العربية والإسلام، ص 280

[248 ←]

ارن مع كل من عبد الملك. نهضة مصر، ص 532 وعماره. الطهطاوي. ص 71

[249 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 533- 534

[250 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 161.

[251 ←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 99-100.

[252 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 139.

[253 ←]

لمرجع السابق، 109.

[254 ←]

لطهطاوي. المرشد الأمين، ص 8.

[255 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 130.

[256 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 110-11.

[257 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 517-518.

[258 ←]

جيب. الرحلة إلى الغرب، ص 46-47.

[259 ←]

ارن: عبد الملك. نهضة مصر، ص 380.

[260 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 110-111.

[261 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 516-518.

[262 ←]

جيب. الرحلة إلى الغرب، ص 46-47.

[263 ←]

ارن: عبد الملك. نهضة مصر، ص 380.

[264 ←]

لطهطاوي. المرشد الأمين، ص 469.

[265 ←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 95.

[266 ←]

نظر يارد. الرحالون العرب، ص 93. كذلك البشري. القومية العربية والإسلام، ص 281.

[267 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 101-111.

[268 ←]

لطهطاوي. المرشد الأمين، ص 130.

[269 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 34-66، كذلك القرني في العدالة والحرية، ص 70.

[270 ←]

عمارة. رفاعة الطهطاوي، ص 274-275.

[271 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 201.

[272 ←]

لقرني. العدالة والحرية، ص 84.

[273 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 516.

[274 ←]

لمرجع السابق، ص 522.

[275 ←]

لمرجع السابق، ص 516.

[276 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 103.

[277 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 516.

[278 ←]

عبد الملك. نهضة مصر، ص 285.

[279 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 579.

[280 ←]

لمرجع السابق ص 310-328.

[281 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 100، 101، 104.

[282 ←]

نظر: عبد الملك. نهضة مصر، ص 433، 439، 443، 535.

[283 ←]

نظر: عمارة. رفاعة الطهطاوي، ص 320-321.

[284 ←]

نظر عمارة. رفاعة الطهطاوي.

[285 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 132.

[286 ←]

لمرجع السابق، ص 12.

[287 ←]

نظر: الطهطاوي. مناهج الألباب، ص 319-320. وقارن مع يارد. الرحالون العرب، ص 53.

[288 ←]

ارن حوراني: الفكر العربـي، ص 91، مع عبد الملك. نهضة مصر، ص 523.

[289 ←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 91.

[290 ←]

لمرجع السابق، ص 91، 103، 105. كذلك الطهطاوي. مناهج الألباب، ص 390.

[291 ←]

ارن مع عبد الملك. نهضة مصر، ص 240، 245، 246.

[292 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 249-251.

[293 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 16-18.

[294 ←]

جيب. الرحلة إلى الغرب، ص 12.

[295 ←]

الطهطاوي. مناهج الألباب، ص 261.

[296 ←]

قلا عن ليفين. الفكر الاجتماعي والسياسي، ص 24، 25.

[297 ←]

جدعان. أسس التقدم، ص 117.

[298 ←]

لمخزومي. خاطرات، ص 430-434.

[299 ←]

لمرجع السابق، ص 192-195.

[300 ←]

لطهطاوي. مناهج الألباب، ص 250.

[301 ←]

ارد. الرحالون العرب، ص 97.

[302 ←]

لتونسي. أقوم المسالك، ص 249.

[303 ←]

اركس. السيطرة البريطانية في الهند، مجلد 9. النص مأخوذ عن ليفين. الفكر الاجتماعي والسياسي، ص 11.

[304 ←]

لطهطاوي. تخليص الإبريز، ص 220.

[305 ←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 106.

[306 ←]

لطهطاوي، مناهج الألباب، ص 393-297.

[307 ←]

شرابـي. المثقفون العرب، ص 40.

[308 ←]

حوراني. الفكر العربـي، ص 107.

[309 ←]

وسف العظم. رائد الفكر الإسلامي الشهيد سيد قطب (دار القلم، بيروت، ط1، 1980). ص 317-321.

[310 ←]

مهدي فضل الله. مع سيد قطب في فكره السياسي والديني (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1978) ص 45. ويلاحظ أن سيد قطب قد سجل قصة حياته في قصة على غرار كتاب طه حسين "الأيام"، وأطلق عليها اسم "طفل من القرية"، وأهدى كتابه هذا إلى طه حسين.

[311 ←]

صلاح الخالدي. سيد قطب الشهيد الحي (مكتبة الأقصى، عمان، ط2، 1985) ص 96.

[312 ←]

فضل الله. مرجع سابق، ص 46-48.

[313 ←]

ذكر ذلك سيد قطب لأبـي الحسن الندوي الذي أورده في كتابه مذكرات سائح في الشرق العربـي، ص 185. انظر ذلك في عبد الله الخباص. سيد قطب الأديب الناقد (مكتبة المنار، الزرقاء، ط1، 1983) ص 116. كذلك: عبد الباقي حسين. سيد قطب حياته وأدبه (دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1986) ص 29.

[314 ←]

لخالدي. مرجع سابق، ص 109. وحسين. مرجع سابق، ص 129-130.

[315 ←]

قلها الخالدي. مرجع سابق، ص 108، والخباص. مرجع سابق، ص 117، عن الندوي. مذكرات سائح، ص 96.

[316 ←]

يرى مهدي فضل الله أن هذه المرحلة تبدأ من سنة 1939 إلى سنة 1951 على اعتبار أن ثمة مقالاً - غير الكتاب - نشر في

مجلة المقتطف في هذه السنة بعنوان التصوير الفني في القرآن، معتبرًا أن ذلك يمثل بداية انسلاخه عن العقاد الذي يرفض التسليم بإعجاز القرآن. إلا أن اللافت للنظر أنه منذ سنة 1939 وحتى سنة 1945 لا توجد أي مقالات أو كتب ذات طابع إسلامي مباشر، في حين استمر اتجاهه الأدبـي والنقدي، وهذا يضعف من دعوى فضل الله. ولذلك فضلت أن أجعل هذه المرحلة تبدأ منذ سنة 1945. كذلك ينهي فضل الله هذه المرحلة سنة 1951على اعتبار أنها السنة التي انضم فيها سيد قطب لجماعة الاخوان المسلمين جاعلاً من ذلك مرحلة تنتهي بإعدام قطب. وأنا لا أرى مسوغًا لذلك، إذ إن الانتماء التنظيمي جاء متممًا للالتزام الفكري، وأرى أن هذه المرحلة تنتهي سنة 1954 وهي سنة اعتقال سيد قطب، إذ إن هناك تناسقًا بين فكره الإسلامي خارج المعتقل حتى سنة 1954، سواء كان ضمن حركة الإخوان أو خارجها. في حين أن فكره داخل المعتقل يشكل منظومة فكرية مستقلة. حول تقسيم فضل الله لمراحل حياة قطب انظر كتابه، مع سيد قطب، ص 45-52. في حين يشير نبيل عبد الفتاح إلى وجود مرحلتين في التطور الفكري لقطب، الأولى أطلق عليها اسم المرحلة الاجتماعية وتتميز بكتب العدالة الاجتماعية، ومعركة الإسلام والرأسمالية، والثانية مرحلة الستينيات وتتميز بالمعالم والمستقبل لهذا الدين. انظر: نبيل عبد الفتاح. المصحف والسيف (مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ)، ص 43.

[317←]

لخالدي. مرجع سابق، ص 133. كذلك حسين. مرجع سابق، ص 34.

[318←]

لف سيد قطب بعد عودته كتابا أطلق عليه اسم “أمريكا التي رأيت”. انظر: يوسف العظم. مرجع سابق، ص 34. والخباص. مرجع سابق، ص 102.

[319←]

لخباص. مرجع سابق، ص 120-123.

[320←]

حسين. مرجع سابق، ص 34- 35 نقلاً عن مجلة الشؤون الاجتماعية، عدد11، 1944. ومجلة الرسالة، عدد 705، 1947.

[321←]

سيد قطب. العدالة الاجتماعية في الإسلام (دار الشروق، بيروت، ط 8، 1982)، ص 207.

[322←]

لمرجع السابق، ص 20، ص 214.

[323←]

لخالدي. مرجع سابق، ص 119.

[324←]

حسين. مرجع سابق، ص 297-305 نقلاً عن مجلة الاشتراكية 5/9/ 1951.

[325←]

لمرجع السابق، ص 302 نقلاً عن مجلة الدعوة 1/1952.

[326←]

لمرجع السابق، ص 285-287 نقلاً عن مجلة الرسالة 9/1946.

[327←]

لمرجع السابق، ص 288-306.

[328←]

لخباص، ص 211 نقلاً عن مجلة الاخوان المسلمين 1954.

[329←]

صدرت الطبعة الأولى سنة 1948.

[330←]

صدرت الطبعة الأولى سنة 1950.

[331 ←]

همي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979)، ص 528-529.

[332 ←]

جمع الباحثون على تاريخ انضمام سيد قطب إلى الإخوان. كما يجمعون على توليه رئاسة تحرير صحيفة "الإخوان المسلمون" في سنة 1954. إلا أنهم يختلفون حول توليه مسؤوليات قيادية لحداثة عهده بالتنظيم. وأميل إلى الرأي القائل بأنه قد تولى مسؤوليات ذات طابع فكري كما مثّل الإخوان في عدة مؤتمرات. قارن فضل الله ص 51-52 مع الخالدي ص 140-145 ومع العظم ص 37-39.

[333 ←]

ارن هذا الموقف الصحيح بالموقف الذي اتخذه بعض المعتقلين الإسلاميين في سجون عبد الناصر إثر نشوب حرب 19، حين لم يفرقوا بين تكفيرهم لعبد الناصر والعدو الصهيوني. حول ذلك انظر سالم البهنساوي. الحكم وقضية تكفير المسلم (دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1977). ص 24.

[334 ←]

لخباص. مرجع سابق، ص 106. كذلك حسين. مرجع سابق، ص 139-141.

[335 ←]

حسين. مرجع سابق، ص 142-143.

[336 ←]

لخباص. مرجع سابق، ص 107. وحسين ص 142-143.

[337 ←]

هيئة التحرير هي هيئة شكلها مجلس قيادة الثورة بدلا عن مجلس النواب السابق، ثم حلت وخلفها مجلس الأمة، فالاتحاد القومي، فالاتحاد الاشتراكي العربـي. وقد أنيطت بها مهمة وضع دستور جديد لمصر.

[338 ←]

يتشارد ميتشيل. الإخوان المسلمون. ترجمة عبد السلام رضوان، تقديم صلاح عيسى (دار القلم، بيروت، ط1، 1978) ص 40-46 من مقدمة صلاح عيسى.

[339 ←]

لخالدي. مرجع سابق، ص 146. كذلك حسين ص 46-48.

[340 ←]

جدعان. أسس التقدم، ص 574. كذلك العظم. مرجع سابق، ص 161.

[341 ←]

عبد الفتاح. مرجع سابق، ص 43.

[342 ←]

نتقد الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الإسلام أفكار سيد قطب في هذه المرحلة وتبنى أفكاره في العدالة الاجتماعية في الإسلام. انظر: فهمي هويدي. استدعاء الفقه إلى قلب العصر (مجلة العربـي، الكويت، عدد أيار 1987).

[343 ←]

عبد الفتاح. مرجع سابق، ص 175-196، والتي تتضمن وقائع محاكمة شكري مصطفى زعيم التكفير والهجرة.

[344 ←]

لبهنساوي. مرجع سابق، ص 323-326، حيث يذكر وقائع المحاكمة التي أدانت عمليات التعذيب في مصر.

[345 ←]

سيد قطب. المعالم، ص 10، 26، 70، 52، 89. كذلك هذا الدين، ص 15-16-17-18-19 و28 و32.

[346 ←]

همي هويدي. القرآن والسلطان (دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982) ص 106.

[347 ←]

لمرجع السابق، ص 105.

[348 ←]

لمائدة 44.

[349 ←]

حمد عمارة (وآخرون). المسلمون والعصر: مكان الإرادة الإنسانية في فكر الإسلام السياسي (كتاب العربـي، الكويت. 1987) ص 87 -97، وهذا الموقف تمتد جذوره إلى بعض اتجاهات المعتزلة ويتوافق مع علي عبد الرازق في الموقف من الفصل بين الدين والسياسة.

[350 ←]

وسف القرضاوي. الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربـي. بحث مقدم إلى ندوة الصحوة الإسلامية، عمان، 198 ص 29، 80-84. كذلك القرضاوي. ست علامات للتطرف الديني. بحث منشور في كتاب المسلمون والعصر، ص 70.

[351 ←]

همي هويدي. استدعاء الفقه إلى قلب العصر (مجلة العربـي، الكويت، أيار، 1987).

[352 ←]

ؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (دار التنوير، بيروت، ط1، 1985) ص 32-33.

[353 ←]

طب. معالم، ص 10، 21، 97، 98، 101، 103، 116، 146.

[354 ←]

طب. الظلال، ج2، مجلد 2، ص 751.

[355 ←]

لبهنساوي. مرجع سابق، ص 45-48. كذلك فضل الله، ص 129. وانظر أيضًا نبيل عبد الفتاح، ص 44.

[356 ←]

طب. معالم، ص 95، 116.

[357 ←]

طب. معالم، ص 40.

[358 ←]

لمرجع السابق، ص 40، 96، 97، 129.

[359 ←]

طب. المعالم. ص 44، 45، 48، 49، 54، 56، 57.

[360 ←]

طب. المعالم، ص 72. 76، 77، 84، 90، 91.

[361 ←]

ثل البهنساوي والعظم، وفضل الله، والقرضاوي في كتاباته المبكرة.

[362 ←]

يد قطب. المعالم، ص 173.

[363 ←]

لبهنساوي ص 259-260. وكذلك العظم ص 285- 299.

[364 ←]

ؤكد فهمي هويدي تبني سيد قطب لهذا الاتجاه. انظر بحثه الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة. ندوة الصحوة الإسلامية، عمان، 1987.

[365 ←]

لبهنساوي. مرجع سابق، ص 6، 31. 261-263. كذلك العظم. ص 309-312. كذلك عبد الفتاح. مرجع سابق، ص 175.

[366 ←]

طب. معالم في الطريق، ص 74، 86، 87، 150، 151، 157، 161.

[367 ←]

لعظم. مرجع سابق، ص 305-309. فضل الله. ص 149.

[368 ←]

لقرضاوي. الاجتهاد في الإسلام، من مقال فهمي هويدي استدعاء الفقه إلى قلب العصر، مرجع سابق، ص 67.

[369 ←]

عج البهنساوي بهذه القصص، كذلك انظر وقائع محاكمة شكري مصطفي في كتاب نبيل عبد الفتاح.

[370 ←]

جدعان. أسس التقدم، ص 426.

[371 ←]

عبد الفتاح. مرجع سابق، ص 45.

[372 ←]

لبهنساوي، مرجع سابق، ص 11، 273.

[373 ←]

طب. معالم، ص 37-38.

[374 ←]

لولاء لله والبراء من كل ما هو غير الله.

[375 ←]

طب. معالم، ص 40، 42-44، 46، 50.

[376 ←]

طب. معالم، ص 38، 40، 45.

[377 ←]

طب. معالم، ص 49 -51.

[378 ←]

طب. هذا الدين، ص 20.

[379 ←]

مويدي. استدعاء، ص 67.

[380 ←]

يتشيل. ص 19 (مقدمة صلاح عيسى).

[381←]

طب. معالم، ص 8.

[382←]

طب. معالم، ص.14

[383←]

طب. معالم، ص 176.

[384←]

طب. معالم، ص 95.

[385←]

طب. هذا الدين، ص 63-75.

[386←]

ِكريا. الصحوة، ص 11.

[387←]

طب. معالم، ص 71، 83، 88، 89. كذلك هذا الدين، ص 16، 17.

[388←]

يتشل. الإخوان، ص 16.

[389←]

عبد الفتاح. المصحف، ص 133.

[390←]

طب. معالم، ص 118، 119.

[391←]

طب. معالم، ص 118، 119، 120.

[392←]

طب. معالم، ص 126.

[393←]

ارن موقف قطب بموقف مالك بن نبـي الذي انتقد موقف قطب من الحضارة الغربية ورأى أن أي حضارة تحتاج إلى ثلاثة أسس لقيامها وهي الأرض، والعلم والتقدم التقني، والدين بمعنى القيم الخلقية والروحية. حول مقارنة موقف قطب مع مالك بن نبـي ومع المفكرين المسلمين الآخرين من الحضارة انظر: فضل الله. مع سيد قطب، ص 104، 105، 122 -125. جدعان. أسس التقدم، 426، 427.

[394←]

جدعان. أسس التقدم، ص 420-422.

[395←]

المرجع السابق، ص 427.

[396←]

ِليد نويهض. الأكثرية والخصوصية الإسلامية، جريدة السفير اللبنانية، 25-5-1980.

[397←]

ارن جدعان. في الخلاص ص 64-65، مع أبو رمان ص 12.